كلمة أولى

شكّلت بعض النصوص الإبداعية والفكرية التي تولت مجلة "الحياة الثقافية" نشرها في أعدادها الأخيرة مجالا للنقاش ولإثارة اهتمام الفاعلين في الساحة الثقافية. وذلك أمر كان من طبيعة المهمة الثقافية الموكولة لهذه المجلة، التي أرادتها وزارة الثقافة، في سلسلتها الجديدة، أن تكون حاضنة للنصوص الحيّة وللاجتهاد الفكري وللمغامرة الجمالية، اتساقا وتناغما مع مبادئ عهد التغيير وما أشاعه في البلاد من قيم الحرية ومن تحريض على الإبداع وعلى الامتياز. وخصوصا رهانه على التنوع الثريّ والاختلاف الخصب. وهكذا فإنه لا يمكن فهم ما غدت تتمتع به مجلّة "الحياة الثقافية" من مكانة مرموقة ومن مصداقية على صعيدي الشكل والمضمون، ومن حرية في التعبير وجرأة في الطرح ومن انفتاح على مختلف التجارب والحساسيات الفكرية والادبية والفنيّة، لا يمكن فهم ذلك إذا لم نفهم السياق السياسي والحضاري الذي يعمل على ترسيخه عهد التغيير بقيادة حكيمة وناجحة من لدن قائد التغيير الرئيس زين العابدين بن علي.

واللافت للانتباه أن خطوات القيادة السياسية في بلادنا هي أكثر ثباتا ورسوخا على طريق الديمقراطية والحرية من خطوات بعض الاطراف من المنكفئين على أنفسهم وعلى حذلقاتهم اللفظية ودسائسهم البالية. وإن أريحيّة ومرونة وإيمان العهد الجديد بمبادئه النيّرة في تربية الناس وتعويدهم على احترام بعضهم البعض، وتقبّل الاجتهاد في الرأي، وفي الانتاج، هي خصال عالية القيمة يفترض أن يتحلّى بها الجميع، وفي مقدّمتهم بعض أطراف الساحة، حتّى يتأهلوا للإقامة في عصر المواطنة وحقوق الانسان التي تسير تونس على دربه قدما وبشكل حثيث.

إن أضعف الإيمان أن يكون المثقف والكاتب والمفكر في مستوى عقلية صاحب القرار، ان لم يقدر على أن يكون في موقع الريادة، مثلما يدعو الى ذلك سيادة الرئيس في جلّ خطبه التي بوأت الثقافة والمثقفين المنزلة الرفيعة.

وفي هذا السياق يجدر أن نسجّل أن النموذج التونسي يظل فريدا من نوعه، حيث السلطة السياسية تدفع قدما الى الامام، وبعض الاطراف تشدّ الى الخلف. ومن الواضح أن مجلة "الحياة الثقافية" هي منبر متقدم من منابر التغيير الأخرى، المشعّة في اختصاصاتها و مجالاتها المتنوعة، وستواصل في الاتجاه نفسه و تعمل بدون كلل على تشجيع التعبير في جميع أشكاله الإبداعية وفي مختلف الحقول المعرفية، انسجاما مع ما تعيشه تونس وما تؤمن به من تعددية، وحرية، وحرمة فكرية.

إن أحسن سند لنا في هذا الاتجاه، وأقوى معبّر عن رؤية هذه المجلة ما نجده دوما في خطب السيد الرئيس، ومنها خطابه الذي ننشره في عددنا هذا، علما بأن أسرة تحرير المجلة ينالها الشرف كلما نشرت خطابا من خطابات سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، وهي خطابات لا نتعامل معها بإفراط وتبذير؛ ولكن بما يليق بها من حرص وادّخار، شأنها شأن جميع الأشياء الثمينة والنادرة. لأننا، في مجلة الحياة الثقافية، ننتمي الى الشريحة التونسية الكبرى التي تعتبر إخلاصها لبن علي هو أكثر من دَيْن تجاه قائد فذّ، بل هي علاقة محبّة وإعجاب واقتداء بما يقدّمه ذلك الرجل، يوميا، في تواضع الكبار، من جهد ونماء ورفعة للبلاد والعباد.

***



تقبّلت أسرة الحياة الثقافية، بامتنان وابتهاج، وسام الاستحقاق الثقافي الذي منحه سيادة الرئيس زين العابدين بن علي الى مجلة الحياة الثقافية ممثلة في شخص رئيس تحريرها، وهو وسام يتجاوز إدارة تحرير المجلة ليشمل جميع الكتّاب والمبدعين والمساهمين في تحرير مادّتها الشهرية، وهو في معناه العميق والواسع دعوة رئاسية للمثقفين لمزيد ترسيخ حيوية الثقافة، وتوسيع أفق أسئلتها، وتعميق مضامينها، وتجويد أشكالها، وتحسين جماليتها.

خطاب سيادة الرئيس
زين العابدين بن علي
في الإحتفال باليوم الوطني للثقافة

قرطاج في 27 ماي 1999



بسم الله الرحمان الرحيم
حضرات الضيوف الكرام،
أيها السادة والسيدات

إنه ليسعدني أن أجددّ اللقاء معكم، في هذا اليوم الوطني الذي اخترناه موعدا قارا للإحتفاء بالثقافة وتكريم أهلها، ورمزا للمكانة السامية التي نوليها للإبداع والمبدعين.

وإذ أهنئ الذين نالهم التكريم منذ حين بالتوسيم أو بنيل الجوائز، فإني أحيي من خلالهم كل من يثابر من أبناء شعبنا وبناته، ويبذل الجهود من أجل إثراء رصيدنا الثقافي الوطني، والإضافة إليه وتعزيز إشعاعه، وتجديد الطاقات الكامنة فيه، كما أنتهز الفرصة لأجدّد التهاني للدكتور محمد عابد الجابري، بنيل الجائزة المغاربية للثقافة، معربا عن تقديري لإسهامه المتميز في تطوير الفكر العربي المعاصر، ومعالجة مسائله الكبرى انطلاقا من قراءة حية لتراثنا الحضاري.

أيها السادة والسيدات،

إن بلادنا كانت على مدى التاريخ منارة مضيئة في مختلف مجالات الفكر والمعرفة والفنون والآداب، نحتت فيها الأجيال المتعاقبة منذ عهود القرطاجنيين والرومان، ومن العهد

العربي الاسلامي الى اليوم، مقومات شخصيتنا الوطنية التي نعتز بها، ونعمل على ترسيخها في نفوس ناشئتنا، ودعم مختلف أبعادها وتعزيزها.

وقد أسّسنا مشروع التغيير منذ البداية على أرضية ثقافية متينة، تمتد الى منابع الفكر الإصلاحي التونسي، وترتكز على قيمنا الروحية وثوابتنا الحضارية، وتجعل من العقل قوة الدفع والتقدم، ومن التفتح والتسامح والإعتدال مبادئ السلوك ومقوماته.

وآمنا بأن الثقافة سند للتغيير، وبأن مستقبل الشعوب لا يبنى بدون مرجعيات ثقافية وطموحات حضارية، تعمق روابط الانتماء والوعي بأبعاد الهوية وتطلق قدرات الإبداع والابتكار.

وإذ نقترب اليوم من نهاية القرن العشرين، فإن علينا أن نستحضر ما شهدته بلادنا خلاله، من حركات فكرية وتيارات ومدارس فنية، ومآثر لرواد خلّد التاريخ ذكرهم من أمثال الطاهر الحداد، وبيرم التونسي، وأبي القاسم الشابي، الذي قال معبرا عما آمنوا به جميعا :

«لا ينهض الشّعب إلا حين يدفعه
عزم الحياة إذا ما استيقظت فيه
والقيد يألفه الأموات، مالبثوا
أما الحـــياة فُيْبليـها وتُبْلِيــــه».

ولما كانت الثقافة مجالا لتحرير الطاقات وشحذ الارادة، وتقوية الإيمان بالقدرات الذاتية، فقد فتحنا الآفاق أمام أهلها وأولينا قطاعاتها المختلفة العناية والتشجيع، لتكون عاملا فاعلا من عوامل التحوّل الذي تشهده تونس وهي تمرّ الى القرن الجديد بكل طموح وتفاؤل. وأنتم تدركون الأهمية المتصاعدة للثقافة بالنظر الى ما تطرحه تيارات العولمة من تحديات ورهانات. وأول تلك التحديات نحت المكانة اللائمة بحضارتنا وتاريخنا في ميدان المنافسة الثقافية الشديدة. وما ذلك اليوم بالأمر الهيّن في ظل النظام العالمي الناشئ، والشبكات التي تميزه، والقوى التي تؤثر فيه، وهو ما يجعل من الرهان الثقافي، رهانا جوهريا في أي مشروع سياسي، وبالنسبة الى كافة المجتمعات على اختلاف أوضاعها وأوزانها على الساحة العالمية.

وإذ أشير إلى ذلك، فإني أؤكّد أنّ كسب هذا الرهان لا يتحقق بالإنغلاق الثقافي والفكري، أو التشبث برؤية جامدة للخصوصية، بل بتفعيل ثقافتنا على المستوى الإنساني، وتجدد طاقاتها الإبداعية وتفتحها على غيرها انطلاقا من مراجعها العريقة، وحماية رصيدها وتعهد تراثها، والاستيعاب الواعي للثوابت الجامعة في الثقافات الإنسانية المختلفة. فيصبح الإختلاف مصدرا للثراء، والتنوع الثقافي أرضية خصبة للإبداع.

وإنّ علينا أن نعمل، لا فقط على المستوى الوطني بل على الصعيد العربي والإسلامي،

حتى تكون العولمة مجالا تتلاقح فيه مختلف الروافد الحضارية البشرية، دون إقصاء أو تهميش لأحدها.

لكن ذلك الهدف لا يتحقق بالإعلانات المبدئية والشعارات أو الخطب الايديلوجية، وإنما يستدعي تضافر جهود الجميع، وفي مقدمتهم أهل الثقافة في كل الميادين ومختلف الطاقات الفاعلة، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، لتكون ثقافتنا حاضرة مقتدرة ومنتوجها في أرقى مراتب الإبداع والجودة.

أيها السيدات والسادة،

إن الثقافة في هذا العصر صناعة بالمفهوم الإقتصادي للكلمة، وهي عامل من عوامل التنمية. وكلما ازدادت مكانة قطاع الخدمات في التبادل التجاري العالمي شأنا، وشبكات الإتصال انتشارا وتعقدا، إلا وازدادت أهمية الثقافة لا فقط من حيث قيمة السلع والمنتوجات الثقافية في كل ذلك، بل لأن الصورة والصوت والكلمة التي يقوم عليها الإتصال والتبادل من خلال تلك الشبكات، في حاجة الى مراجع ومصادر، وما تكون تلك المراجع والمصادر إلا في الثقافات الحاضرة والفاعلة.

إنّ الوعي بهذه الأبعاد الجوهرية في ما يشهده العالم من تحوّلات، هو الذي حدا بنا على مدى السنين الماضية إلى مزيد تعزيز آليات الدعم ووسائل التشجيع للإنتاج الثقافي، ودفع الشراكة والإستثمار في هذا القطاع.

ولم يشغلنا ذلك عن توجيه عنايتنا إلى مجالات تقليدية مثل الكتاب، فوضعنا التشريعات لحماية حقوق مؤلفيه، واتخذنا الإجراءات العديدة لحفظ مصالح كل الأطراف المتدخلة في صناعته. كما أذنا بالعودة إلى أمهات الكتب التي تؤرخ لفترات مضيئة من تاريخنا، لإعادة طبعها وترويجها، تواصلا مع تراثنا الوطني.

وحفّزنا على المبادرة والإنتاج في السينما والمسرح ومختلف ميادين الإبداع والحرف الفنية، مؤسسين بذلك لمنهجية جديدة في التعامل مع الثقافة، حتى تصبح عنصر إنتاج فعلي، وقطاعا مربحا، وتتجاوز صورة المادة الإستهلاكية المدعومة، بما مكّن بلادنا من تحقيق نقلة نوعية في تلك القطاعات وحضور متميز لمنتوجنا الثقافي في الخارج.

وقد بادرنا بوضع التشريعات والحوافز الملائمة لتمكين الثقافة من التحرر من الأنماط الإتكالية التي كبلتها، وتشجيع رأس المال على الاستثمار في كافة قطاعاتها، وأقبل العديد من الخواص على بعث المشاريع والفضاءات الثقافية، وتوظيف المعالم الأثرية في مسالك ثقافية وسياحية، ودعم التظاهرات والمهرجانات بصيغ مختلفة. وعلى الرغم من النتائج المشجعة التي تحققت الى حدّ الآن، فإننا نعتبر أن الإستثمار في الثقافة مازال بحاجة الى

مزيد الدفع، بما يواكب الآليات والضمانات والفرص المتوفرة ببلادنا اليوم، ويحفز على مزيد الخلق والإبداع. وقد عملنا على توثيق العلاقة بين الثقافة وبقية القطاعات الاقتصادية من خلال عديد الإجراءات والمبادرات، كان آخرها ما أذنا به لوضع خطة متكاملة للنهوض بالسياحة الثقافية وتطوير مقوماتها، بما يعود بالنفع على منتوجنا السياحي، ويعرف برصيدنا الحضاري في الخارج، وإعداد أمثلة لصيانة المدن التاريخية، حتى نحكم توظيف ذلك الرصيد تنمويا.

أيها السادة والسيدات،

إن الثقافة شأن وطني، وهي بالتالي مسؤولية كلّ الأطراف، وفي مقدمتهم المبدعون الذين وفرت الدولة الأرضية الملائمة لتفعيل جهودهم وفتح الآفاق أمام طاقاتهم. ولابدّ من ترسيخ الوعي بأن كسب رهاناتنا في هذا المجال يمرّ عبر نجاحنا في دخول مرحلة الإنتاج الثقافي القابل للتسويق خارجيا، وبعث صناعات ثقافية ناجعة.

وإن مجهود التمويل الخاص في القطاع الثقافي لا يقل أهمية، في نفعه ومردوديته، عن الجهود المبذولة في بقية القطاعات وهو في هذه المرحلة عمل حضاري يكرس التزاما وطنيا نبيلا واختيارا راقيا.

إننا سعينا دائما الى ترسيخ قيم ومفاهيم جديدة للتنمية، والى تحقيق التّوازن بين مكوناتها، حتى تتقدم ثقافتنا على نفس الوتيرة التي تنمو بها القطاعات الإقتصادية والإجتماعية.

أيها السادة والسيدات،

إن حب تونس، هو الذي يجعلنا نأبى لها غير الرفعة والسموّ. وانّ لنا في موروثنا من الطاقات الكامنة ما يدعم ثقتنا بالمستقبل، وفي ما تحقق لبلادنا من تقدم خلال هذا الطور من تاريخها ما يعزز تفاؤلنا.

وإنّ أهل الثقافة والإبداع، في كافة المجالات، لخير سند للمشروع الحضاري الكبير الذي نبنيه معا، لأنهم في نظرنا، مثلما كانوا دائما، من طلائع الإصلاح والتغيير. وسيجدون لدينا باستمرار كل الرعاية والدعم والتشجيع، حتى تبقى ثقافتنا النبض الحيّ لشعبنا والتعبير الصّادق لطموحاته والتكريس الواعي لسيادته وعزته وكرامته.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

تعقيب على كتاب :

«الحجاج في التفكير الغربي
من أرسطو إلى اليوم»

(الجزء الثاني من القسم الأوّل)

عبد الرّزّاق بنّور*

«لا يمكن أن نقول إنّنا أثبتنا شيئا لم يقع طرحه للنّقاش ولم نحاسبه دون تحفّظ أو سبق ظنّ».

ديدرو، **خواطر فلسفيّة**، (Diderot, **Pensées Philosophiques**. Droz, 1965)

بصرف النّظر عن محتواه كان صدور الجزء الأوّل من «تعقيب على كتاب «أهمّ نظريّات الحجاج...» بالعدد السابق من مجلّة «الحياة الثقافيّة» أوّله بادرة لسبر هموم النّتاج الفكري عندنا وآخره محاولة لارساء تقاليد جديدة في البحث العلمي ترتقي بأساليب الحوار الأكاديمي والنقاش العلمي والنقد البنّاء، لا متحاملة هدّامة ولا مجاملة خدّاعة، لاعتقادي أنّ العلم لا يتقدّم بالمجاملات. ولكن بعد الذي صدر من ردود فعل لأناس تعوّدوا على ليبراليّة علميّة مائعة تقوم على غضّ الطرف

المتبادل، وبعدما أصبحت الإشاعة الأكاديميّة واردة في الأخلاق العلميّة، فإنّي ألتفت إلى القارئ في هذا الجزء من المقال وأحاول قدر المستطاع تجاهل مؤلّفي كتاب«**أهمّ نظريّات الحجاج**». وسأكتفي من قولة الشيخ العلايلي «من ينقد عليك هو كمن يكتب معك» بنصفها الثاني (أي «كمن يكتب معك. . .») وأتجنّب النصف الأوّل (أي «من ينقد عليك. . .») كلّما أمكن ذلك، إلاّ عند الضرورة أو إنصافا للقارئ.

ومن هذا المنطلق، سأحاول وضع بقيّة الابحاث المعروضة (تقديمي الاستاذ صوله والاستاذ النويري ومقالي الأستاذ المبخوت والاستاذ القارصي) إجمالا في إطارها العلمي وخاصّة التاريخي\المنهجي الايديولوجي في صيغة أجوبة عن بعض التساؤلات التي تطرحها البحوث المقدّمة، يمكن أن تمثّل في ذاتها خطوة نحو ابستمولوجيّة تجمل مختلف النظريّات المعروضة، ويكون هذا بمثابة المقدّمة لكتاب «**أهمّ نظريّات الحجاج**»، لاعتقادي أنّه وإن احتوى على مقدّمتين في شكله فإنّه يفتقر إلى مقدّمة حقيقيّة. ثمّ سأحاول استعراض بعض نقاط الضعف في النظريّات المقدّمة وامكانيّة نقدها عوض الانبهار بها والتسليم لها وكأنّها قول تنزيل، خاصّة وأنّنا نحتكم إلى تقاليد في ثقافتنا لا تقلّ خصوبة وثراء وأقلّها امتلاكنا للُغة تختلف في تركيبتها ومكوّناتها وأسسها المعرفيّة، عمّا تعوّد عليه الغرب من لغاته -تذكّر علماءه أنّهم إنّما يقدّمون نظريّات عرقيّة انتقائيّة (لا تصلح إلاّ للغات الأوروبيّة) على أنّها نظريّات كونيّة.

* باحث وجامعي تونسي

7. قراءات في «مصنّف في الحجاج» ومزايا الترجمة الصريحة:

هل تربّى ديكرو في أحضان مصنّف في الحجاج لبرلمان كما يقول الأستاذ صوله(1)؟ إنّ الجواب بالايجاب يجعلنا إمّا لا نفهم برلمان أو لا نفهم ديكرو. ذلك أنّ المشروعين على طرفي نقيض حتّى في الاتجاه الايديولوجي العام جدّا، أي أنهما لا يلتقيان إلاّ قسرا في جلّ النّقاط الاجرائيّة أو العمليّة التي تخص ركائز النظريّة ووجوه تصريفها وميدان فعاليّتها وآليّاتها، وكذلك مفاهيمها ومصطلحاتها ومبادئها ومقاييس نجاحها.

سنبدأ إذن باستعراض نقاط الخلاف بين النظريتين ونعتمد بالخصوص على النقاط الأساسيّة دون النقاط التفصيليّة.

أ. في مفهوم الحجاج:

يأخذ برلمان في تعريف الحجاج بماهيّة الخطابة عند أرسطو (وهو من هذه النّاحية أرسطي ملتزم) فيعرّفه بأنّه قول يهدف من ورائه إلى ممارسة فعل الاقناع على مخاطَب. ويشترط عمل المحاجّة، كما يعرّفه برلمان، في وجود خطيب يتوجّه بخطاب إلى جمهور(2)، وتتمثل صيغة الاقناع أو الاقتناع (كما يقول الأستاذ صوله مترجما مقابلة برلمان persuader ≠ convaincre) في عمل المحاجّة) في أن القول يرمي إلى تغيير موقف أو شيء موجود (ص11) أو إلى كسب موافقة (ص24). ولكن ليس كلّ قول حجاجا أو حتّى ذا اتجاه حجاجي (ص11).

وتكمن نقطة الخلاف الجوهرية في أن ديكرو، خلافا لبرلمان -الذي يرى أن كل قول لا يحتوي على فعل إقناعي لا يكون حجاجا بل «أدبا» في المعنى العام(ص6)-، يعمّم الحجاج على كلّ قول ويجعلها تعادليّة ضروريّة:

كلّ قول = حجاج

أن تتكلّم، يعني أن تحاجج، ولا وجود لكلام دون شحنة حجاجيّة(3). وإذا اعتبرنا تعريف الأستاذ المبخوت للحجاج(ص360)، رغم دائريّته: «الحجاج هو علاقة دلاليّة تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاجّة» فإنّ عديد الأسئلة تفرض نفسها مثل: «هل يتحدّث ديكرو وبرلمان عن نفس مفهوم الحجاج؟» أو «أتعتبر النظريّتان هذا المفهوم من نفس المنطلق؟» أو «هل إنّ ما يعنيه ديكرو هو فعلا «حجاج»؟» وهي تجعل من العسير المقاربة بين النّظريّتين، بصرف النّظر عن الأجوبة. لأنه بإعطاء كلمة «حجاج» معنى آخر تتخلّى كما سنرى نظريّة ديكرو عن أحد أسباب وجودها (على الأقل آنيّا في كتاب«أهمّ نظريّات الحجاج»).

ب. مبدأ مناسبة الصّلة(4):

«لا يتكلّم المرء لوجه اللّه»(5). إذ لا يمكن أن يقال كلام دون أن يكون وراءه غرض ما. وبما أنّ كل كلام ذو معنى، و بما أنّ الحجاج ليس في المعنى بل هو المعنى عينه، فإنّ كل كلام حجاج. ويقوم هذا الاستدلال عند ديكرو، كما يصرّح به جهارا نهارا على المبدأ النفعي الغائي وهو إحدى المبادئ الذرائعيّة (pragmatisme) كما هو معلوم. ويقع ميّار في نفس الاتجاه الذرائعي الغائي تقريبا عن قصد أو عن غير قصد عندما يستنسخ الصيغة عن ديكرو (أي «كلّ قول = حجاج») فيقول«كل سؤال = حجاج»، ثمّ يستلفها فيما بعد مقوّما لنظريّة المساءلة: «كلّ قول=سؤال»(6).

ويبدو لنا أنّ بلانتين لم يع البعد الايديولوجي (أي تلك الغائيّة) في الصيغة التي يقدّمها ديكرو «كلّ قول = حجاج» و عند ميّار «كل سؤال=حجاج»، فنسب إلى ديكرو الصيغة مقلوبة(7):

«كل حجاج = قول»

وهي إمّا أنها لا تعني أكثر ممّا في العبارة أي أنّ الحجاج يتمّ بالقول. وما أراد ديكرو أن يقول ذلك أبدا (هذه تحفة أولى من تحف بلانتين). أو أنّها تناسب أكثر برلمان، بما أنه يعتبر ألاّ إمكانية لحجاج دون متخاطبين.

ولكن مبدأ «مناسبة الصّلة» يتّخذ عند برلمان شكلا مغايرا تماما، إذ لا يكون الخطيب في علاقة ملاءمة وثيقة الصّلة بموضوعه إلاّ عندما يعدّل خطابه حسب نوعيّة السامع حتّى لا يقع في حجاج مغالطي (1979، ص14)، فيُخضع بذلك محاجّته لشرط التقاء الافكار (نعني به جملة الآراء والقناعات التي تحكم الجمهور، في معناها العام). ونقول تلخيصا لما سبق إنّ هذا المبدأ يناسب «المقام» في قولنا «لكل مقام مقال»(8) بينما يقابله عند ديكرو نفسيّة يعقوبيّة لا تعترف بمجانيّة القول أو بعفويّته.

ويتفق برلمان وديكرو في مستوى هذه النظرة الغائيّة في نوع واحد من الحجج («الحجج المؤسّسة على بنية الواقع» كما يسمّيها الأستاذ صوله(ص331)) يصنّفها برلمان، في وعي كلّي بمقوّماتها الايديولوجيّة(9)، ضمن الحجج الذرائعيّة أو الغائيّة\النفعيّة(10). إلاّ أنّ نظرة برلمان المطلقة للغائيّة غير ملتزمة، بل بالعكس كلّما كانت مرتبطة بالشكلانيّة (انظر أسفله) ازداد تحفّظا: «كيف يمكن أن نفضّل عملا على آخر؟ أيكون ذلك على أساس النجاعة فقط؟ [. . .] إذن فإنّ الاختيار الوحيد يبدو أنّه على أساس الحسابات النفعيّة؟»(1979، 30). وقد وصل مقياس الاختيار هذا بالنظريّة الغائيّة\النفعيّة القائمة على أدوات فكريّة تقتصر

على المنطق الصوري حتّى الرمي بكل القيم التي لا تدخل في دائرة الحسابات الشكليّة على أنّ هذه القيم تافهة. وهذا ما دفع پرلمان إلى التفكير في تأسيس نظريّة «الخطابة الجديدة» أداة للفكر العملي، تأخذ في حساباتها كلّ ما لا يغطّيه الحقل العقلاني في المقابلة معقول -عقلاني[11].

ولكن وإن اتّفقت النّظريّتان إجمالا في نظرتهما الذرائعيّة إلى اللّغة فإن پرلمان يختلف عن ديكرو على الأقل في عدم قصره المطلق للّغة على عمل المحاجّة قصرا مطلقا: «إنّ اللّغة لا يمكن أن تكون فقط أداة إبلاغ، إنّها أيضا أداة عمل وهي مهيأة جدّا لهذه الوظيفة»(1979، ص35)، بينما ينكر ديكرو أن تكون للّغة -وللقارئ أن يستغرب من هذا الموقف الاقصائي- أيّة وظيفة ابلاغيّة إخباريّة[12].

حتّى نختصر المسافة سنقول إجمالا إنّ ديكرو -في تلميح غير بريء لـ«الخطابة الجديدة» بأنّ «الحجاج مختلف عن السعي إلى الاقناع»، ميدانه الكلام ووسيلته القول وفعل القول، فهو إذن من مشمولات اللّساني[13]-، يبرّر وجود نظريّته بمنافسة النظريّات غير اللّسانيّة، أي أن لا سبيل للتخلّي عن الحجاج لصالح نظريّة تُدخل في اعتبارها المقوّمات غير اللغويّة[14].

ويبدو أنّ الأستاذ صوله قد تأثّر بما قاله پلانتين[15] في محاولته التقريب بين ديكرو وپرلمان[16]. وضروري هنا أن نستعرض ما يقوله پلانتين في الموضوع ونناقشه إذ أنّ فهم المقوّمات النظريّة لمقاربتي ديكرو وپرلمان للحجاج مهم لضرب عصفورين بحجر وهو مهمّ أيضا لتبيان وجوب التحري فيما يقوله المفكرون الغربيّون لا التسليم لهم في انبهار دون تمحيص وإمعان نظر فنبقى بذلك في موقف المتقبّل الكسلان.[17]

ج. زيارة خاطفة لمجموعة تحف پلانتين :

يقول پلانتين إنّ پرلمان لم يذكر قط ديكرو (1990, 43) ولا ذكر ديكرو پرلمان، خاصّة بعد أن أخذت نظريّته المنعرج الحجاجي (أي بعد فصل « السلالم الحجاجيّة» في كتاب **«الدليل والقول»**[18])، إلاّ مرّة واحدة عرضا. وينسى أو يتناسى أن يذكر مقال ديكرو وأنسكومبر في كتاب **«من الميتفيزيقا إلى الريطوريقا»**[19] الذي أصدره ميّار (وهو الذي لا يخفي تأثّره بهما معا) في ذكرى وفاة پرلمان (22 جانفي 1984)، وقد سارع انسكومبر وديكرو في مستهلّ مقالهما إلى تأكيد انطلاقهما في الحجاج من وجهة نظر تختلف(ص79) اختلافا كليّا عن «الخطابة الجديدة».

ويفسّر پلانتين تجاهل الرّجلين لبعضهما بعض باختلاف الأوساط التي تتحرّك فيها النظريّتان، «الحجاج في اللّغة» و«الخطابة الجديدة» في القانون والفلسفة إلخ، رغم ما يجمع بينهما، كما يقول پلانتين (ص44)، من اهتمام بالإنشائيّات (performatifs) وفلسفة اللّغة الانقلوسكسونيّة. ونحن لا نعارض إلى هنا ما جاء في كلام پلانتين إلاّ فيما قلنا من نسيانه أو تناسيه. لكنّ الأمر يختلف عندما يخصّص پلانتين بابًا كاملا (ص ص 44-46) في تحليل على قدر وافر من «السذاجة» النّظريّة يقارب فيه بين پرلمان وديكرو على أساس أنّ لهما عدوًا مشتركا يتمثّل في الوضعيّة (positivisme). ويستنتج أن أوجه التقارب، حتّى في غياب تأثير مباشر ومتبادل، أكثر من أوجه الاختلاف «وأهمّ ممّا يمكن أن يوحي به تفحّص الفهارس البيبليوغرافيّة»(ص49).

1. الوضعيّة عدوّ مشترك بين پرلمان وديكرو؟

«كلّ علوم الخطاب، تداوليّة كانت أم شيئا آخر، ترتكز على اختيارات فلسفيّة، أو حتّى ايديولوجيّة ليس من السهل عليها الاعتراف بها». هرمان پاريه، مدخل إلى نظريّة فعل القول، 1987، ص.217.[20]

يقول پلانتين : «يضع كلّ من پرلمان وديكرو نظريّتهما في مواجهة «الوضعيّة» (ص44)، ويبرّر ذلك مستشهدا بديكرو ومصدّقا بقوله «حسب ديكرو أن تكون وضعيّا مثلا هو أن تقبل في ميدان اللّسانيّات بالثلاثيّة المنهجيّة ذات المستويات الثلاثة المستقلّة والمتدرّجة : تركيب\دلالة\تداوليّة (انسكومبر وديكرو 1983، ص15-18)»[21]. وإن كنّا لا نقبل بأنّ پرلمان ضدّ الوضعيّة[22] إلاّ بكلّ نسبيّة ولبعده عن الميدان اللّساني، فإنّنا نعتبر أنّه من العمه الابستمولوجي القبول بالمقاربة بين پرلمان وديكرو على هذا الاساس (أي القول إنّ العدوّ المشترك بينهما هو الوضعيّة). والسبب أنّه لا يمكن تصديق ديكرو في هذا الزعم[23] لأنّ النّظريّة في الحقيقة وضعيّة حتّى أطراف هوامشها، إذ لا يكفي أن يصرّح المرء أنّه ليس لصّا حتّى نصدّقه.

وبما أنّ النّظم تحدّدها مكوّناتها وتحدّدها كذلك أطراف التقابل التي تحكمها كما رأينا من قول رولان بارط، فإنّنا سنحاول التدليل على أنّ ديكرو ليس عدوّ الوضعيّة، اعتمادا على ما يحكم نظريّته من مقوّمات ومن تقابلات نظريّة.

أ. الحجاج والمنطق

لا يتفق پرلمان وديكرو، ولا حتّى على درجات متفاوتة ولأسباب مختلفة، تتراوح بين الرفض المرضي[24] وضرورة الأخذ بمعطيات نافرة، في رفض الشكلانيّة وخاصّة اختصارها عمليّة التفكير في توظيف العلاقات المنطقيّة[25].

لكن يبدو لنا من ناحية أخرى أن احتراز ديكرو من

الشكلانيّة والقواعد المنطقيّة -حتّى وإن كان متصنّعا- يتماشى مع النظرة الذرائعيّة (المرتبطة بصفة أو بأخرى بالوضعيّة، انظر مثلا موريس) التي تعتبر أن القوانين المنطقيّة وحساباتها ليست إلاّ «وهما نافعا» ("fiction utile").

ثمّ بقدر ما يحافظ برلمان على الصبغة المنطقيّة للحجاج بتنزيل مشروعه في الإطار الأرسطي كما سنرى، يحاول ديكرو بنظريّته أن يبني ما يسمّيه «الحجاج في اللّغة» أي في الهياكل الدلاليّة الموسّعة جزء من التداوليّة في نظام اللّغة(26) في منظومة تأصيلية (immanentiste) تراعي منطق اللّغة الداخلي الذي لا يلائم بالضرورة المنطق الصوري(27). ومن الطبيعي أن يقرّب الأستاذ صوله بين ديكرو وبرلمان ما دام يرى أنّ نجاح برلمان يتمثّل في اخراج الحجاج من بوتقة المنطق، إذ يقول «ويتمثّل فضل كتاب برلمان وتيتكاه حسب رأينا، في أنّه حاول بصراحة وجرأة في أحيان كثيرة أن يخلّص الحجاج من ربقة المنطق [..]»

وإنّنا نخطئ الهدف ونسيء فهم «الخطابة الجديدة» لبرلمان باعتبارها محاولة لجعل الحجاج خارج دائرة المنطق، ولجعله بذلك ينشق عن المنظومة الأرسطيّة. لأنّ برلمان لا يرى أنّ الحجاج لا منطقي أو غير المنطق أو خارجا عن دائرة المنطق، كما فهم الأستاذ صولة. إنّما الحجاج منطق غير أنّه منطق لا صوري تماما كما يعتبره أرسطو. وهو يلوم المناطقة على عدم فهم هذه الخاصيّة في منطق أرسطو(28) بظنّهم أنّه يقتصر على الاستدلال الشكلي(29). ويذهب برلمان حتّى جعل الفرق الوحيد بين الخطابة والجدل (في المعنى الأرسطي) يتمثّل في نوعيّة الجمهور لا في صيغ الاستدلال(30). وترى برلمان يؤكد وكأنّه يردّ مسبّقا على كلّ من يسيء فهم مقاربته: «هل يجب إذن أن نقصي المنطق عن دراسة الحجج، وخاصّة تلك التي لا تنضوي بسهولة في صيغ صوريّة صرف؟ إنّ النتيجة التي يمكن أن تحصل من مثل هذا الاقصاء هو أننا لن نفهم شيئا من منطق المجادلة»(31).

أما ما يرفضه برلمان قطعيّا فهو شكلانيّة المنطق وعجزه عن توليد طرق آليّة للحجاج(32).

فالاكتفاء بالقول إذن بأنّ برلمان يريد أن يخرج الحجاج من ربقة المنطق -دون وضع الأمور في سياقها الأرسطي- يدفع إلى سوء فهم لمشروعه الأصلي(33) وهو فهم مغالط لأنه يجعل برلمان يخرج الحجاج من المقابلة الأرسطيّة التي ذكرنا مع أنّ برلمان أرسطي، لم يغيّر المشروع المنطقي ذا السرعتين (إذا قبلنا الاستعارة الفرنسيّة): فأعاد الحجاج إلى دائرة المنطق ذي الطابقين حسب المقابلة الأرسطيّة: منطق اليقين ومنطق الظنّ، كما كان يقول القدامى أو حسب عبارة المحدثين «المنطق الشكلي والمنطق اللاّشكلي»(34).

بل لقد عكس برلمان العلاقة فجعل الخطابة قاعدة للمنطق، باعتباره دراسة للعلاقات بين الفكر واللّغة(35).

لكن هل يكفي أن ترفض المنطق الشكلي مقاربة إقصائيّة لتحليل الخطاب حتّى تكون عدوّ الوضعيّة أو حتّى تكون لا وضعيّا؟(36)

ب. فصل في التورية النظريّة :

كما أسلفنا، لا تتميّز النظريّات بما يحكمه أصحابها على أنفسهم بل بالتقابلات التي تحرّكها. ومن هذا المنطلق فإنّنا سنمسك بديكرو ونظريّته متلبسين بالوضعيّة رغم إعلانه تنكّره لها، ممّا جعل بلانتين يقرّ ويصدّق، فأتبعه الأستاذ صوله وكذلك الأستاذ المبخوت الذي افتتح مقاله معلنا أنّ وجه تميّز تداوليّة ديكرو يتمثّل في «رفض التصوّر القائم على الفصل بين الدلالة والتّداوليّة» وهو ما انفكّ يردّده ديكرو لعلمه أنّ ذلك من مقوّمات الوضعيّة في الدّراسات اللّغويّة. وبما أنّ تقديم نظريّة ما لا يتمثّل في ترجمة بعض الفصول أو المقتطفات المختارة بل في فهم (حتّى يتسنّى إفهام القارئ) مقوّمات النظريّة، (أهدافها وقدرتها التفسيريّة) ومناقشة نقاط ضعفها أو تلك التي انتقدها مفكّرون آخرون. وإلاّ لماذا التقديم ونحن نعلم أنّ أحسن قراءة للنص هي مباشرته، وأنّ التقديم بما أنّه يد ثانية كما يقال بالفرنسيّة فإنّه لا يكون مجديا إلاّ إذا حوّم فوق النّظريّة بالتحليل لتمثّل خطوطها الكبرى وما سكتت عنه لغاية ايديولوجيّة، ثمّ غاص في أعماقها يسبر ما عجزت عن تمثّله لكشف فقرها.

هنا تكمن إذن ضرورة التحليل اللاّحق، لا فحسب ردّا على ضعف تحليل بلانتين، الذي نعتبره على قدر كبير من الانحياز أو البساطة-في هذا الباب- وإنّما تصحيح لإعادة قراءة نظريّة ديكرو(37).

أن تكون وضعيّا في اللّسانيّات هو أن تقبل مثلا بالمبادئ التالية(38) :

1. **الثلاثيّة السيميائيّة :**

أ. **الاعتراف بثلاثيّة موريس: تركيب\دلالة\تداوليّة** (أي الفصل بين الدلالة والتداوليّة).

ب. **التصوّر الأدنى للتداوليّة**، (القول بوجود علاقة خطيّة بين مكوّنات الثلاثيّة).

2. **الحرفيّة**: القول بوجود معنى أوّل للكلمة ومعنى متفرّع أو سياقي.

3. **التأصيليّة**: القول بغياب المكوّن الابلاغي، بما أنّه لا دخل في اللّغة لما هو غير لغوي.

4. **الموضوعانيّة**: (≠الذاتانيّة) القول بأنّ المعنى ليس في



ذهن المتخاطبين ولا في العالم الخارجي (لأنّ ذلك يكون مناقضا للتأصيليّة) وأنّ الاشياء تفرض نفسها بنفسها.

5. **اللاّأدريّة**: وهي في الوضعيّة المحدثة أن تقصر العلم على بعض الأمور وأن تتخلّى عن الفكر المنطقي.

1. الثلاثيّة السيميائيّة :

سنركز في مناقشتنا لمسألة وضعيّة نظريّة التداوليّة المدمجة على موقفها من ثلاثيّة موريس(39)، ثمّ نأخذ بقيّة المبادئ بطريقة مختزلة لإبراز مدى انخراط هذه النظريّة في الوضعيّة.

يقول الأستاذ المبخوت : «تمثّل أعمال أزوالد ديكرو وجون كلود انسكومبر تيّارا تداوليّا متميّزا. ويكمن وجه تميّزه في **رفض التصوّر القائم على الفصل بين الدلالة والتداوليّة** (ص351)». إذا فهمنا ما قاله المبخوت فهذا يعني أنّ نظريّة ديكرو لا تفصل بين الدلالة والتداوليّة بل ترفض حتّى التصوّر القائم على هذا الفصل. وحتّى لا نتساءل هل قرأ الأستاذ المبخوت ديكرو جيّدا، سنكتفي بالتساؤل هل حقّا يرفض ديكرو الفصل بين الدلالة والتداوليّة؟ وهذه ليست مسألة تفاصيل لأنّ من لم يفهم هذه النقطة يستحيل عليه فهم مشروع ديكرو وبالأحرى إفهامه للقارئ. ألا تتحد هنا شروط التقديم وأهدافه؟

هل أنّ ديكرو ضدّ الثلاثيّة إذن (أي ضدّ الفصل بين التركيب والدلالة والتداوليّة) كما يقول بلانتين (45,1990) ويجاريه المبخوت في ذلك دون تثبّت(351,1998)؟

أ. الاعتراف بثلاثيّة موريس تركيب\دلالة\تداوليّة (أي الفصل بين الدلالة والتداوليّة).

لا أحد ينكر أنّ الثلاثيّة كمكونات لمشروع سيميائي عام هي من نتاج الفكر الوضعي. وأن تقبل بالثلاثيّة معناه أن تسلك سبيل الوضعيّة(40). لذلك لا غرابة أن نرى ديكرو يصرّح ببرح «أنّ كلّ فصل بين التداوليّة والدلالة يفتّت التداوليّة»(41). وبذلك يتنزّل مشروع ديكرو الذي عرضه تفصيليّا في كتاب «**الحجاج في اللغة**» في إعادة النظر في الفصل بين الدلالة والتداوليّة كما تقدّمها الوضعيّة المحدثة(ص15)، وخاصّة في تصوّر موريس. ولكنّه في الحقيقة لا يرفض الفصل الذي تقوم عليه الثلاثيّة وإنّما ما يرفضه هو الدلالة المنطقيّة "sémantique logique" (منافسا للدلالة اللّسانيّة "sémantique linguistique" التي تأخذ منحى بنيويّا في مشروع ديكرو) التي جاءت ردّ فعل على الدلالة البنيويّة. لكنّ المعضلة تتمثّل في أنّ الدلالة المنطقيّة لم تقدّم بديلا عن الدلالة البنيويّة الأوروبيّة، التي طُعِّمت بمفاهيم وآليّات تجعلها أقرب إلى التداوليّة (ومنها مفهوم «فعل القول» (l'énonciation)، فانتجت دلالة نسقيّة (syntagmatique)(42)، بل بديلا عن الدلالة البنيويّة الأمريكيّة بالخصوص وهي توزيعيّة (distributionaliste) استبداليّة (paradigmatique). يهاجم ديكرو هذه الدلالة أيضا (72,1984). لذلك فمشروع ديكرو، حسب رأيي، يتمثّل في إبرازه خاصيّة الدلالة البنيويّة النسقيّة المطعّمة بمفهوم فعل القول وعدم جدوى الدلالة المنطقيّة بديلا لها أكثر من رفضه للثلاثيّة أو للخطيّة التي جعلها ديكرو حصان طروادة. ومن هذا المنطلق يضع ديكرو رد الفعل ضدّ الدلالة المنطقيّة في سياق تيّار افتتحه -حقيقة- بنفنيست (Benveniste) الذي زعم ديكرو أنّه يقبل بثلاثيّة موريس. ويذهب ديكرو حتّى تفسير تحليله للضمائر على هذا الأساس مستشهدا بما قاله بنفنيست(43). وهو على ما يبدو فهم خاص جدّا لا سيما إذا اعتبرنا ما يقوله بنفنيست صراحة: «أمّا فيما يخصّ التمييز **في المنطق** بين التداوليّة والدلالة، فإنّ اللّغويّ، علي ما أظنّ، لا يراه ضروريّا. ويمكن أن نميّز بين علاقة اللغة بالأشياء، من جهة -وهو المستوى الدلالي-، وبين علاقة اللغة بالذين تشركهم في لعبتها، أي مستعملي تلك اللغة، -وهو المستوى التداولي-، إلاّ أنّه مبدئيّا، ليس ضروريّا كمبدإ وحتّى وإن كان لهذا التصنيف بعض الفائدة في بعض مراحل البحث.» ويقتصر بنفنيست على الدلالة ويرفض التفرقة المبدئيّة، باعتبار أن لا وجود لقول لا يتلفّظ به قائل أو يمكن إخراجه من سياقه(44). وبذلك فإنّ بنفنيست لا يقبل بالثلاثيّة إطلاقا، عكس ما يوهم به ديكرو. ألا يكون هذا هو ما جعل الأستاذ المبخوت يتحدّث عن تأثير بنفنيست في نظريّة «التداوليّة المدمجة» عند ديكرو(ص352)؟

وعلى هذا الأساس، أليس في قبول ديكرو للثلاثيّة السيميائيّة اقرار بالفصل بين التداوليّة والدلالة؟(45) ألا يصرّح دون لفّ أنّه <u>لا سبيل إلى الطعن في الثلاثيّة</u>(46)؟ كيف سنفهم إذن ما يقوله (1984, 107) عن وجود مناطق في المعنى تكون دلاليّة خالصة ووجوب تعيين موضع للتداوليّة مخصوص بها؟(47). وما قيمة ما يقوله (1983، 21) في اعتراف صريح بالثلاثيّة وبدلاليّة موريس «هنا تستنتج التداوليّة من الدلاليّة (في المعنى الذي يعطيه لها موريس)»(48) إذا اعتبرنا أنّه يرفض التقسيم الثلاثي؟ أيقبل به حينا ويرفضه أحيانا؟

ب. التصوّر الأدنى للتداوليّة، (القول بوجود علاقة خطيّة بين مكوّنات الثلاثيّة):



هل سنصدّق ديكرو ونعتقد أنّه ضدّ العلاقة الخطيّة بين التركيب والدلالة والتداوليّة؟

يقول الأستاذ المبخوت إنّ نظريّة ديكرو وأنسكومبر أي «التداوليّة المدمجة في الدّلالة تعارض تيّارا منطقيّا قائما على **تصوّر خطّي للعلاقة بين التركيب (الاعراب) والدلالة والتداول**»(ص353). وهو لا يقول من أين جاء بفكرة العلاقة الخطيّة هذه، لأنه لا يقول في أي كتابات ديكرو وجدها، ولعلّه يعتبرها من البديهيّات أو من الأمور الثانويّة. ولكنّنا نعثر عليها عند ديكرو في مناسبتين على الأقل الأولى عرضا في (المصدر المذكور، 1984، 71)، حيث يقبل بالثلاثيّة لكنه لا يقبل بالخطيّة: «سنقول إنّ بعض مظاهر التداوليّة يجب أن تدمج في الدلالة وإنّه لا سبيل إلى وجود **علاقة تسلسل خطيّة بين هذه العلوم**»[49]. والثانية أكثر تفصيلا (1983، ص17-18)[50]. وهو يعرض واحدة أفقيّة والثانية عموديّة ولكنّه يعتبرها كذلك في علاقة خطيّة، ويضع نظريّته بديلا ممكنا عن هذه الخطيّة، لاعتبار كلّ من هاتين النظريّتين الدلالة والتداوليّة في علاقة استقلاليّة الواحدة عن الأخرى ولا وجود لممرّات تصل المكوّنات بعضها ببعض.

إلاّ أنّنا إذا رجعنا إلى شارل موريس صاحب هذه النظرة الثلاثيّة (التركيب\الدلالة\التداوليّة) في التحليل اللساني[51]، نلاحظ أنّه لا يقول بهذه الخطيّة وإنّما يعتبر أنّ العلاقة الدمجيّة بين الدلالة والتداوليّة معكوسة، إذ لا يكون المكوّن التداولي هو المدمج في الدلالة وإنّما الدلالة هي التي تكون مدمجة في التداوليّة وبذلك تكون التداوليّة هي القاعدة الدامجة لا العكس. وبعبارة أخرى إنّ ما راجعه ديكرو هو ليس هذه النظرة الخطيّة وإنّما العلاقة بين التداوليّة والدلالة. فبينما يقول موريس إنّ الدلالة مدمجة في التداوليّة ولا يمكن للتداوليّة أن تكون "مدمجة في الدلالة في قوله: «البعد التداولي متضمَّن في وجود علاقة الدلالة، لكنّه لا يمكن أن يدمج في البعد الدلالي[52]» يقول ديكرو إنّ التداوليّة مدمجة في الدلالة وهي تتفاعل مع كل مستويات الخطاب ومكوّناته. وإذا رجعنا إلى نص موريس، نرى أنّ نظريّة ديكرو تستند في الحقيقة هنا أيضا، إلى ملاحظة قدّمها موريس الذي يقول: «إنّ اللّغة قائمة على مجموعات من العلاقات تربط بين المتخاطبين في استعمال تحدّده القواعد التركيبية والقواعد الدلاليّة والقواعد التداولية»، لكنّه يضيف -ما لم يشأ أن يره ديكرو- أنّ «**المكوّن التداوليّ موجود في كلّ القواعد**»[53]، وهذا وحده كفيل بأن يجعل ديكرو يتخلّى عن تحليله في (18-17،1983).

ومع ذلك فإنّنا سنعتبر أنّ موريس لم يقل هذا، رغم أنه قد طوّر نظرته فيما بعد (=النظرة العموديّة). وسنعتمد على ما يقوله هرمان پاري[54] لتأكيد ما قلناه وحجّة إضافيّة يمكن أن نبيّن بها أنّ ديكرو نفسه بما يسمّيه «التداوليّة المدمجة»[55] يعتبر هو أيضا العلاقة بين التداوليّة والدلالة علاقة خطيّة لا دمجيّة.

يقابل پاري بين مقاربة دنيا (minimaliste) ومقاربة قصوى (maximaliste) في التعامل مع التداوليّة.

تكون المقاربة العموديّة التي طوّر بها موريس ما قاله عن وجود المكوّن التداولي في كلّ القواعد بإقامة علاقة تدرّج وتنضيد، حيث ترتبط المكوّنات الأخرى (من تركيب ودلالة) بالتداوليّة التي تمثّل القاعدة والأساس (كما يبدو ذلك جليّا في الرسم البياني الذي قدّمه ديكرو ولكنّه اختار أن يتجاهل هذا البعد). ولا يحتل التركيب والدلالة في هذا البناء إلاّ مواقع مجرّدة (des abstractions)، كلّما كانتا غير مرتبطتين بالقاعدة التداوليّة. وبذلك تحكم التداوليّة كلّ المقوّمات اللّغويّة، فتكون النواة لا المكمّل -سواء كان مدمجا أو حرّا-، عوض أن تكون جزءا من منظومة كبرى[56].

وهذا يناسب المقاربة الدنيا في اعتبار التداوليّة مدمَجة في نظريّة دامجة، سواء أكانت هذه النظريّة السيمياء (حسب موريس وكارناب) أم الدلالة (حسب ديكرو ومن شاكله). وهذه تمثّل المقاربة الأفقيّة، حيث يمثّل كل عنصر من العناصر الثلاثة المدمجة مكوّنا يتعذّر اختزاله ما دامت تناسب الأبعاد المكوّنة للنظريّة الدامجة، فتضمن بذلك استقلاليّة كلّ عنصر. وإذ يعتبر ديكرو التداوليّة مدمجة في منظومة أكبر منها فإنّه ينضوي بذلك، -على الأقل حسب ما رأينا من تقسيم هرمان پاري- هو أيضا ضمن النظرة الخطيّة للثلاثيّة، عكس ما يزعمه. وإن كان موريس وضعيّا ذرائعيّا بثلاثيّته فإنّه لا يزيد في شيء عن ديكرو.

2. الحرفيّة:

لا شيء يضاهي تهرّب ديكرو من التصوّر الخطي للثلاثيّة إلاّ تهرّبه من الحرفيّة[57].

إنّ الزوج التقابلي **معنى حرفي ≠ معنى متفرّع** من المقوّمات النّظريّة للوضعيّة المحدثة. والنظرة الخطّية للتداوليّة هي المسؤولة عن هذه التقابلات الزوجيّة مثل الجملة ≠ القول، القول ≠ فعل القول ،لغة ≠ سياق، التي جعلت من فلسفة اللّغة ضحيّة الوضعيّة (هرمان پاري، 1987، ص209). ولا فائدة من الإطالة في هذا الباب لمناقشة ما إذا كان ديكرو يقبل بالمعنى الحرفي أم لا، لأنّه

متذبذب كالعادة يرفضه صراحة ([58]) أو بحذر (1983، 85)، ثمّ يقبل به بصفة غير مباشرة بوضعه بين ظفرين (1984، 16، 19، 99)، ويدون الظفرين(1984؛ 26، 100، 210) أو باللّعب على الكلام بقوله مثلا "signification littérale" عوضا عن "sens littéral"(1983، 25)، أو يقبل به ضمنيًا دون تصريح(1984، 55-56)، وبعد ذلك يقبل به صراحة مفهوما لا غنى عنه (1984، 113، وأنسكومبر، 1980، 64، 82) ويوسّعه. . . فلا فائدة إذن قلنا في تتبّع ديكرو في هذا الباب، رغم أنّنا لن نسلّم له كما فعل المبخوت، الذي سارع إلى تصديقه، وكأنّه ينكر ما قرأه، فيقول دون مجادلة إنّ ديكرو «**يرفض مفهوم المعنى الحرفي**»(ص358)، ثمّ لا يضيره أن يتناقض بأن يقول إنّ الجملة عنده «تتضمّن وجهة حجاجيّة **تحدّد معناها قبل أي استعمال لها**»(هكذا! ص375). ويكفينا من ديكرو أنّه لا يتراجع على الأقلّ في المقابلة بين المعنى ≠ المفهوم (كما يترجم الاستاذ المبخوت المقابلة بين كلمتي sens ≠ signification ص ص355، 357، 358)، فإنّ هذه المقابلة من نفس المستوى ولها نفس البعد الايديولوجي، وإن لم يكن لها نفس البعد الاجرائي.

3. **التأصيليّة**: رغم أنّ الذرائعيّة التي ترتكز عليها نظريّة ديكرو تجريبيّة تأصيليّة كما يقول البعض، فإنّنا سنقتصر على هذه الخاصيّة في البنيويّة، التي ما انفكّ ديكرو يصرّح بالانتماء إليها([59])، حتّى لا تسقط حجّة بإمكانيّة سقوط أخرى.

تعود التأصيليّة إلى مفهوم "l'immanence" الذي وضعه عالم اللّغة الدنماركي هيالمسلاف في المقابلة بين ملازمة ≠ تجلّي (immanence≠manifestation). وهذا المبدأ قديم جدّا في ميادين أخرى (عرفه الإغريق ثمّ العرب والمسلمون مثلا تحت اسم «الكمون») إلاّ أنّ هيالمسلاف يعود به في اللّسانيّات إلى دي سوسير الذي يقول إنّ كلّ عنصر لغوي يجب أن يحدد على أساس عناصر لغويّة أخرى ولا يمكن لأي علاقة لغويّة أن تحدد على أساس غير لغوي. ولهذا السبب فقد طرح دي سوسير من اعتباره مكوّن المرجع في تحديد الرمز اللّغوي ولم يعترف إلاّ بالدال والمدلول.

اعتبارا لما سبق فإنّ نظريّة «الحجاج في اللّغة» تأصيليّة مثلا لأنها كما يقول ديكرو «لا تحدّد عناصر اللّغة بما هو غير لغوي»([60]). أو بعبارة أوضح أن تفترض أنّه من الممكن استيعاب ميدان البحث دون اللّجوء إلى ميدان تجريبي ثان، أي أنّها تقبل باسقلاليّة اللّغة وأولويّتها على الظواهر التي تتعامل معها (1984، 73). والأمثلة عديدة متعدّدة مع أنّ بنيويّة ديكرو، في الحقيقة، تكفي وحدها لاستنتاج مبدإ التأصيليّة.

لكنّ القضيّة تأخذ بعدا دراميًا قاتلا بالنسبة إلى النّظريّة مع إدخال مبدإ **المواضع** في «الحجاج في اللّغة»، ذلك لأنّ هذا المبدأ يتعارض ومبدأ التأصيليّة الذي هو أساس النّظريّة. فالموضع يتجاوز حدود اللّغة إلى الظروف غير اللّغويّة([61]) التي من شأنها أن تجعل من النظريّة «**حجاجا في غير اللّغة**» أو «**لاحجاجا في اللّغة**» كما سنرى في تقديمي لمقال الأستاذ المبخوت، الذي تحدّث عن «المواضع» في مرحلتها الأولى (إذ لم يتجاوز سنة 1989 في قراءاته) لذلك لم يتفطّن إلى ما في هذا المبدإ من اشكاليّة بالنسبة إلى مقوّم أساسي من مقوّمات النظريّة (أي إدماج المكوّن الابلاغي \الاخباري، الذي طالما رفضه ديكرو) نتج عنه وضع ماهيّتها وسبب وجودها في الميزان كما سيتبيّن.

إلاّ أنّه تجب الملاحظة أنّ الدلالة المنطقيّة، التي كرّس ديكرو كثيرا من وقته للتنصّل منها لكي يبرز طرافة نظريّته، غير تأصيليّة. وقد ركز لومه على هذه النّظريّة الدلاليّة في أنّها تعتبر معنى العبارة أو الجملة علاقة بين مفهوم وموجود (في عالم من العوالم الممكنة)، أي أنّ المكوّن الاخباري هو الذي يحدّد قيمة الحقيقة وبالتالي معنى العبارة. ومن هذا المنطلق نفهم كيف أنّ التخلّي عن التأصيليّة أو الاعتراف بضرورة وجود المكوّن الابلاغي في النّظريّة يُدخل في النّظريّة التناقض والخلل ويسقط كلّ التحاليل والجهود التي بذلها أصحابها للتميّز عن الدلالة المنطقيّة. وما يزيد من مرارة هذه الحقيقة أنّ كلّ نقد (وما أكثره) موجّه ضدّ الدلالة المنطقيّة انطلاقا من اعتمادها على المركّب الإبلاغي صار، من باب سخريّة الأقدار، موجّها ضدّ أصحابه. لذلك فقد بدأ أنسكومبر (1991، 139-140) يمهّد لتقارب ضروري بين النظريّتين -كان يمكن لقارئ غير مطّلع على التناقض الداخلي للنّظريّة أن يستغرب منه- أي دلالة ديكرو التأصيليّة والدلالة المنطقيّة في تعاملهما مع الرّكائز المعلوماتيّة(informatique). يقول أنسكومبر إنّ لهما عنصرا مشتركا وهو الجزء من قاعدة المعلومات الذي يهمّ «معرفة العالم الخارجي»(1991، 140)!!! ثمّ يجعل منهما نظريّتين متكاملتين في هذا المستوى (هنا فقط يمكن أن نقارب بين برلمان وديكرو). هذا في مرحلة أوّليّة ولا ندري ماذا تخفي لنا الأيّام من تقلّبات هذه النّظريّة الحرباء.

4. **الموضوعانيّة:**

ترتبط الموضوعانيّة (objectivisme) بطبيعتها ارتباطا

عضويّا\سببيّا بالتأصيليّة، إضافة إلى ما يميّز نظريّة ديكرو من ميل إلى التقعيد[62] بوضع القواعد التقييديّة وعشرات القوانين الوصفيّة (غير التوليديّة). ولا يغترّ القارئ أو المقدّم لهذه النّظريّة بما يدّعيه پلانتين عندما يعتبر نظريّة ديكرو «دلالة مقاصد» (sémantique intentionnelle) فهو حسب رأيي لعب على الكلام لا تبرّره النظريّة، إذ يريد پلانتين بذلك أن يقابل نظريّة الدلالة عند ديكرو بنظريّة المفاهيم في الدلالة المنطقيّة (sémantique intensionnelle) في تقابلها بنظريّة المراجع (sémantique extensionnelle) التي يعتبرها أنسكومبر (1980, 65) دلالة إبلاغيّة أو إخباريّة(sémantique informative). ووجه الخطإ حسب رأيي في هذه التسمية التي تتضمّن تصوّرا غريبا للنّظريّة (رغم أنّ نظريّة «الحجاج في اللّغة» تختلف اختلافا واضحا عن نظريّة «شرط حقيقة المرجع»، حتّى وإن لم يؤكّد ديكرو ذلك بصفة تبعث على الريبة بمناسبة أو بغير مناسبة) متأتّيا من تعريف پلانتين لنظريّة ديكرو إذ يقول: «إن دلالة المقاصد تعرّف معنى القول بالرجوع إلى ما قصده المخاطب صراحة (أي لغويّا)»[63] ونحن نعتبر أنّه من الاستخفاف النظريّ أن يبني پلانتين حكمه على ما يقوله ديكرو عن نظريّته دون أن يتقصّى مكوّنات النظريّة ومفاهيمها وطرق استخدامها.

صحيح أنّنا نجد عند ديكرو ومن معه تأكيدات على أنّ: «مفهوم القوّة الحجاجيّة يرتبط أساسا بالسياق وبمقاصد المتكلّمين»[64] لكنّ السياق المقصود هو السياق اللّغوي النسقي (syntagmatique) لا السياق غير اللّغوي (extra-linguistique) لأنّ ذلك يتعارض مع النظرة «التأصيليّة الهيكليّة» (immanentisme structuraliste) التي تقوم عليها النظريّة كما رأينا. ولا تعني عبارة «مقاصد المتكلّمين» كذلك أنّ النظريّة أصبحت ذاتانيّة (subjectiviste) ولا أنّها «ذهنيّة» (mentaliste)، لأنّ ديكرو ومن معه لا يضعون المعنى في ذهن المخاطب (لأنّ ذلك يتعارض مع نظرتهم «الموضوعانيّة»، (أنظر ديكرو 1966, 18))، كما لا يضعونه في الكون (لأنّ ذلك يجعلهم يتبعون مبدأ التحقّق vériconditionalisme)). ولا يمكن أن نفهم جديّا هذه الجملة البرنامج إلاّ بالجواب عن السؤال «أين يوجد المعنى في نظريّة ديكرو؟» دون أن يتعارض جوابنا مع المقوّم الأساسي للنّظريّة، أي التأصيليّة في غلاف ايديولوجيّ ذرائعيّ (pragmatiste).

فما تسمية پلانتين نظريّة ديكرو إذن بدلالة المقاصد (حتّى وإن كان المقصود هو الاتجاه الحجاجي القول، أو لعدم تمثّل ما قاله أنسكومبر1980) إلاّ تحفة أخرى من مجموعة تحفه.

ولا يجوز أن ينساق المرء كذلك وراء ما يقوله ديكرو نفسه في العموميّات (أي ما لا يهمّ الاجراءات التحليليّة): «أطلق عبارة «عمليّة لغويّة» على مجموعة التطوّرات الفيزيولوجيّة والنفسيّة التي تجعل من الممكن انتاج القول عند شخص معيّن في نقطة محدّدة من الزمان والمكان[...]»[65]. ولنقل حتّى في حيثيّات النظريّة في ما أدمجه في الدلالة من فعل القول تحت عنوان التداوليّة: «منذ صدور مقالات بنفنيست حول الذاتيّة في اللّغة تبلور اتجاه في الدلالة اللّسانيّة يرمي إلى إدخال بعض الظواهر المتعلّقة بفعل القول في مستوى اللّغة بعدما كانت مبعدة في مستوى الكلام.» (ديكرو، «**السلالم الحجاجيّة**»، 1980، ص15). ومع ذلك ورغم معرفتنا بأن إسهام بنفنيست في الدراسات الدلاليّة الأوروبيّة خاصّة يتمثّل في إدخاله العنصر الذاتي(هل كان بنفنيست بنيويّا؟) الذي تسعى الدلالة البنيويّة-لتأصيليّة فيها- قدر الامكان إلى ابعاده بتقليص دور المخاطب وتأثيره في الخطاب، فإنّ نظريّة ديكرو بالتزامها بالتأصيليّة البنيويّة والحرفيّة الدلاليّة كما بيّنّا لا يمكن أن تكون إلاّ موضوعانيّة.

فكيف تكون النظريّة ذاتانيّة دون أن تكون ذهنيّة أو على الأقل انطولوجيّة (مثل الدلالة المنطقيّة التي يهاجمها ديكرو، وليس له عظيم فخر في ذلك. فقد اعترف الوضعيّون أنفسهم بهشاشتها وبقابليّتها للنّقد(انظر مثلا كاتز «**فلسفة اللّغة**»، 1971، ص48))؟ لكنّ نظريّة ديكرو تضع المعنى في العناصر اللّغويّة ذاتها وهي تقول بأنّ المعنى مبني في أصل الكلمات[66]، لهذا السبب فإنّه لا يمكن لها أن تكون نظريّة ذاتانيّة.

ويذهب أصحاب نظريّة «الحجاج في اللّغة» بالموضوعانيّة شوطا بعيدا إذ يستعملون استعارات غريبة لكنّها متناسقة مع تصوّرهم. فيقول انسكومبر مثلا (1991, 139) «في نظر اللّغة» ("aux yeux de la langue") حتّى لا يقول في نظر مستعملي اللّغة. فعن أيّ ذاتانيّة تتحدّث؟

ثمّ، وبما أنّ الموضوعانيّة متّصلة بالتأصيليّة فإنّ نفس المعضلة قائمة أمام النظريّة تهدّد كيانها (وتنجح في تهديها كما سنرى)، نعني بها خروج «المواضع» بالنظام التفسيري إلى المكوّن الابلاغي: أي فيما يهمّنا العنصر الذاتي في اللّغة.

فقد وضعت أطروحة[67] ماريون كارال -رغم أنّ ديكرو كان المشرف عليها[68]- النظريّة في مأزق بأن أثبتت -ضمن ما أثبتته من مشاكل- أن مفهوم «المواضع» مفهوم ذاتي.

لكن وحتّى لا ندخل في التفاصيل إلاّ في ما يهمّ اثبات موضوعانيّة النظريّة (ودحض زعم بلانتين من أنّ النظريّة دلالة ذاتانيّة، أو دلالة المقاصد) سنقتصر على **مبدأ التشيي** (principe de réification) الذي سارع انسكومبر إلى إلحاقه في محاولة يائسة لانقاذ موضوعانيّة النّظريّة.

يقول هذا المبدأ، وهو عبارة عن قفزة بهلوانيّة: «يبدو أنّ الطريقة الوحيدة للحديث عن موضع ذاتي (ق، ك) هو أن نجعله يخترق شكل الموضع الموضوعي(ق ك)»(69). لكي يصطبغ بالموضوعيّة !!؟؟

ومع هذا فلم تتمكّن النظريّة من تجاوز مشكل الذاتانيّة في تعارضها مع التأصيليّة واستوجب الأمر التخلّي عن أحد أطراف المقابلة. وهو ما سنراه في تحليلنا لمقال الأستاذ المبخوت.

5. **اللاأدريّة:**

لنقل في البداية إنّ لا حاجة لنا إلى كبير جهد للتدليل على أنّ نظريّة ديكرو لاأدريّة (agnoticiste) ذلك أنّ الدلالة البنويّة الأوروبيّة لاأدريّة. لذلك ترى ڤرايماس مثلا يستشهد ببار هلال(Bar-Hillel)، لتبرير تصوّره للدلالة: «لا تقدر أيّة ذاكرة على تخزين كلّ ما قيل عن العالم، ولا وجود لعلم حسن التكوين يكلّف نفسه جرد كلّ الأحداث»(70). والبنيويّة الأمريكيّة أيضا لاأدريّة، متمثّلة في بلومفيلد، نموذجا. وكلتا البنيويّتين تقول بالعجز النظري عن الإلمام بطريقة علميّة بكلّ مقوّمات السياق لكثرتها، وخاصّة علاقة المخاطب بالعالم غير اللّغوي.

وليست اللاأدريّة إلاّ نتيجة طبيعيّة للتأصيليّة التي تقصر البحث على ما يمكن السيطرة عليه من المعطيات التجريبيّة. لذلك نرى ديكرو يقرّ بأنّ الباحث في الدلالة مجبر على التخلّي عن كلّ ما يعلم عن العالم الخارجي إذا ضبط نفسه بالإطار النّظري البنيوي الذي يرفض إقحام معلومات مسبّقة عن خاصيّات العالم الخارجي في التحليل(71).

وتقود اللاأدريّة إلى نتيجتين لا خير فيهما على المستوى النّظري:

أ. **نوع من الذريّة**(atomisme): يدفع بالباحث إلى انتقاء أمثلة قصيرة جدّا وفي عدد محدود للغاية حتّى يتمكّن من السيطرة عليها (ألا ترمي اللاأدريّة إلى إقصاء كلّ الجوانب التي لا يمكن السيطرة عليها ومعرفتها بدقّة!؟). لذلك نلاحظ أن نظريّة ديكرو تختار من الأمثلة أقصرها وأسهلها، فكانت بذلك كلّ مدوّنته اصطناعيّة (ولا وجود فيها لأي جملة من وضع مؤلّف غيره، إلاّ فيما يتعلّق بالتحليل الذرائعي-الأسلوبي أي فيما لا يهمّ النظريّة مباشرة) لا تتجاوز بعد ثلاثين سنة من البحث عدد جملها أصابع طفل. وكلّما أمكن ذلك فلا بأس من كلمات مجرّدة تسمّى العوامل أو الروابط، ولن نهتمّ بعناصر أكبر إلاّ مجبرين، فيقول: «ومن الوارد أن نجبر، في بعض الحالات، في عمليّة تقدير معنى القول على الانطلاق من عنصر أكبر من الكلمة(72)»!!! وهذا ما جعل أحد أعضاء فريق ديكرو يعلن عن برنامج النظريّة في عنوان مقال صدر بـ**مجلّة التداوليّة** (*Journal of Pragmatics*, vol.) "How to make theories with a word" (24, 1995) أي «كيف تبني نظريّات من كلمة».

من هذا المنطلق، نستغرب كيف يصرّح بلانتين -جادّا- أنّ نظريّة ديكرو نظريّة نصيّة (de texte) في قوله: «الروابط (التداوليّة) هي كلمات ربط وتوجيه تمفصل معلومات النصّ ومحاجّاته. وهي تجعل خاصّة المعلومات التي يحويها النصّ في خدمة المقاصد الحجاجيّة العامّة **لهذا النصّ**»(73). ويتبعه في ذلك المبخوت (371،352). وما دامت الكلمة هي محور نظريّة ديكرو لا نعثر له إلاّ نادرا على تسلسل خطابي يفوق الجملة (حتّى في العلاقة: سؤال-جواب، التي نعتبرها جملة بمسند ومسند إليه)، فلا تبقى لنا إلاّ واحدة من ثلاث:

- أن نعتبر أنّ مفهوم النصّ عند بلانتين لا يختلف عن مفهوم الجملة أو أنّه يعتبر الجملة نصّا مجهريّا تصعب رؤيته بالعين المجرّدة.

- أن نعتبر أنّ بلانتين لا يفرّق بين رغبته الخاصّة بأن يجعل من نظريّة أستاذه نظريّة نصيّة وبين واقع النّظريّة الرث، فنضيف هذه إلى مجموعة «تحف» بلانتين، لكي تطول الزيارة.

- أن نرفع أيدينا إلى السماء ثمّ ننزلها لننظر مليّا إلى الأستاذ صوله الذي يعتبر بلانتين «علما من أعلام الحجاج على أيامنا»(ص298).

تلك عقليّة البحث عندنا. إمّا اتباعيّة تسليميّة، أو منازلة عن بعد، مفاخرة دون رصيد.

ب. **الاستدراك**: تدفع اللاأدريّة إلى نوع من الشك المرضي (يقود في حالاته القصوى إلى «الارتيابيّة») لذلك فلا غرابة إن رأينا ديكرو ومن معه يتراجعون في استدراكات لا متناهية تجعل تتبع النّظريّة أو نقدها شبه مستحيل على من لا يلمّ بكلّ مراحلها. وسنحيل على بعض النماذج من هذه الاستدراكات على أن نعود إليها بالتفصيل في ما أسميناه «مسلسل اعترافات ديكرو» في تقديمنا لمقال للأستاذ المبخوت(74).

ج. كفًا عن التّعرية النظريّة :

تنقسم المبادئ التي تناولناها بالتحليل إلى قسمين: ما هو متعلّق بالبنيويّة (التأصيليّة والموضوعانيّة واللاّأدريّة) وما هو متعلّق بالذرائعيّة (الفصل بين مركّبات الثلاثيّة، والعلاقة الخطيّة بين الدلالة والتداوليّة) وتكون الحرفيّة مشتركة بينهما، لأنّ كليهما يقولان بالثنائيّة وبضرورة وجود الصيغة التركيبيّة «النّواة+الإضافة». وبما أنّ ديكرو ينتسب إليهما معا ويلعب على الحبلين كما نقول أو يقف موقف الوسيط في صدام التأصيليّة والتداوليّة (انظر الباب «ديكرو ومبدأ الثالث المرفوس» في تقديمنا لمقال الأستاذ المبخوث) بين رحى الذرائعيّة وحجر البنيوية، فهو يأخذ إذن «وضعيته» من مصدرين لا من مصدر واحد. ونكون بذلك على طرفي نقيض مع ما زعمه پلانتين من أنّ الوضعيّة عدوّ مشترك بين ديكرو وپرلمان.

د. «اليد الثالثة»:

تعرّضنا فيما سبق (بالجزء الأوّل من هذا المقال) إلى ضرورة المعرفة المباشرة بالنصوص وعدم الاكتفاء بما نقرأه عنها. فالفرق بين هذا وذاك كالفرق بين من يزور أثرا معماريا مثلا وبين من يسمع عنه. ويصطلح في النقد الأوروبي على هذه المقاربة أو هذه «المعرفة غير المباشرة» بـ «اليد الثانية».

أمّا مع تقديم الأستاذ صوله لمصنّف في الحجاج -بما أنّه رجع صدى لما استشهد به المؤلّفان من مصادرهما-، فإنّنا نشهد في علاقتنا مع النصّ نزولا إلى مستوى «اليد الثالثة». لأنّ الأستاذ صوله لم يكلّف نفسه عناء التثبّت من مراجع پرلمان وتيتكاه وقراءة إحالاتهما أو على الاقل الاشارة إلى أن الاحالة ليست له بل لصاحبي المصنّف. وإنّك لا تكاد تميّز بين قراءات المقدّم والكاتبين لأنّه لا يذكر ولو مرّة واحدة صراحة أنّ ما يقوله عن كانتيليان(ص330)، أو شيشرون (ص311)، أو بيكن (ص315)، أو شانييه (ص301)، أو لوك (ص330)، أو واتولاي (ص318)، أو ريتشاردس (ص342)، هو من مراجع الكاتبين أو من قراءات المقدّم[75].

فلو لم يكتف الأستاذ صوله بما قاله پرلمان ولو أنّه قدّمه مستعينا بحدّ أدنى من الفكر النقدي للتثبّت من مراجع پرلمان ولو أنّه رجع إلى نصوص شيشرون وكانتيليان مثلا لاتضح له أنّ پرلمان لا يستشهد بالنصّ الأصلي بل بالترجمات الفرنسيّة. ولو أنّ پرلمان استعمل النصّ اللاتيني لما قال[76] إنّ شيشرون يستعمل استعارة «مغازة أو مستودع الحجج» لأنّ هذه الاستعارة هي من ابداع كانتيليان كما بيّنّا في مناقشتنا لمقال الأستاذ الريفي أمّا النص الاصلي اللاتيني فلا يقول فيه شيشرون شيئا من هذا إذ إنّه يستعمل كلمة "sedes" اللاتينيّة وتقابلها الفرنسيّة "siège" وتعني الموضع أو الموقع (وإن شئنا «الركيزة» أو «المقعد»)، بينما يستعمل كانتيليان كلمة "depositorum"، من "depositum" وهي التي تعني «المستودع».

وفي ما يخصّ كانتيليان فإنّ پرلمان يجعل منه صاحب المصطلح المنطقي "épichérème" ويتبعه الأستاذ صوله دون تثبّت لقلّة معاشرته لمصطلحات المجال المنطقي. وقلّة التمرّس هي التي جعلته يقول: «الاستدلال القياسي Raisonnement syllogistique القائم على التّعدية في القياس الخطابي الذي يسميه أرسطو ضميرا Enthymème و يسمّيه Quintilien قياسا ظنّيا "Epichérème". (ص330)

والواضح هنا أيضا أنّ پرلمان لا يستعمل إلاّ النصّ الفرنسي المترجم لأنّه لو رجع إلى النص اللاتيني لاتّضح له أنّ كانتيليان يستعمل الكلمة في صيغتها الإغريقيّة -بالجمع- ἐπιχειρήματα[77]. والحقيقة أنّ أرسطو هو من يسمّيه هكذا لا كانتيليان وذلك في كتابه **«المواضع»**[78] وبنفس المعنى إذ يضعه مقابل القياس الجدلي.

وبما أنّ الأستاذ صوله لا ينقد پرلمان وتيتكا ولا يكيّف النصّ حسب القارئ العربي المسلم فيربط بين الوطن (تونس) وبين الكنيسة(ص310)، ثم بين العلم\الوطن والصّليب\المسيحيّة (ص336) وكان بإمكانه أن يغيّر الأمثلة لتتلاءم والمراجع التي يتعامل من منطلقها القارئ العربي المسلم[79] وهو يبدو وكأنّه يتبرأ من النصّ فلماذا لم يقم بترجمة باب من الابواب أو مقتطفات من الكتاب وذلك يكون أنفع من هذه القراءة\الترجمة المنحرفة[80].

أمّا المثال الوحيد الذي يمكن أن يناقش، في تقديم الأستاذ صوله، فهو المعادلة بين فرنسي\ڤاوري في قولنا عن فتاة تونسيّة إنّها «تزوجت فرنسيا» و«تزوجت ڤاوري»، حيث يرى الأستاذ صوله أنّ الأوّل محايد بينما الثاني تقويمي(ص320). ولكنّ التفسير غير مصيب وكذلك المعادلة، لأنّ الكلمتين تحيلان على نفس القيمة السلبية إذ الأوّل ليس عربيا والثاني ليس مسلما ولهما نفس القيمة الحجاجيّة التقويميّة، عكس ما يذهب إليه الأستاذ صوله، بالإضافة إلى أنّ جلّ المستعملين لا يذهبون إلى معنى الكلمة الأصلي (فمن يعرف من العامّة أنّ كلمة «ڤاوري» تركيّة وهي تحريف لكلمة «كافر» العربيّة؟) وهم يطلقونها في الغالب على كلّ أجنبي أوروبي غير ثابت الجنسيّة. (يتبع...).

٧. قفلة مؤقّتة :

إذا كان هذا المقال قد أسهم، ولو بطريقة قد بدت، لمن لم يتعوّد على النقد وألف المديح السهل، خرقاء متحاملة، في إرساء مبدأ تعامل، متحفّظ، مع النصوص، ودَفَع إلى الجرأة النّظريّة في نقد الفكر الآخر، دونما تعام ولا انبهار، فإنّي أعتبر أنّ المقصود قد حصل بأصل الفعل، وبقطع النّظر عن المحتوى[81].

[1]. ص 350، «[. . .] خصوصا وأنّ رواد هذه العلوم والنّظريّات (مثل ديكرو وماير) هم من تلامذة برلمان وممن تربّوا في أحضان "مصنّف في الحجاج"».

[2]. انظر برلمان Perelman : **The New Rhetoric and the Humanities** D.Reidel. Holland. 1979, p.10.

[3]. سنعود إلى هذه النقطة لأهميّتها في مناقشتنا لـ« مجموعة "تحف" بلانتين» وكذلك في مناقشتنا لمقوّمات نظريّة ديكرو الايديولوجيّة إذ إنّ هذه الصيغة (كلّ قول=حجاج) تقوم في الحقيقة على مبدأ مناسبة الصّلة كما يعرفه ديكرو وهو مبدأ ذرائعي يقوم على الغائيّة (téléologie).

[4]. لم نجد كلمة أحسن منها لترجمة "principe de pertinence"، كما يعرّفه ديكرو وكما نستخلصه من كلام برلمان.

[5]. انظر ديكرو 1984، ص 108، حيث يقول : "principe de pertinence (on ne parle pas pour rien)[...]" و ديكرو وانسكومبر 1986، «مجلّة التداوليّة» (*Journal of Pragmatics*, 1986, p.440) ص 440 : "Mais l'argumentation que nous concevions à l'époque comme un simple composant isolable de la signification, nous paraît maintenantêtre cette signification".

ويأخذ هذا المبدأ عند ميّار شكلا مماثلا «نحن لا نتكلّم عن الأشياء التي لا تطرح مشاكل»، انظر «**مسائل في البلاغة**»، Meyer: **Questions de rhétorique.** 1993, p. 73

[6]. انظر ميشال ميّار «**المنطق واللّغة والحجاج**» M.Meyer: **Logique, langage, et argumentation**, 1982, p. 137. وكتاب «**مسائل في البلاغة**» 1993، ص73 : "Soulever une question —ce qui est propre au discours—, c'est argumenter". "Parler, c'est soulever une question".

[7]. انظر بلانتين «**رسائل في الحجاج**» (Ch. Plantin: Essais **sur l'argumentation**, Kimé, 1990)، ص 38 : "Argumenter, c'est parler". وهو يستدرك الأمر، وكأنّ شيئا لم يكن، في كتيّبه الصغير «الحجاج»، ساي، 1996، ص 71 : Plantin, **L'argumentation**. Mémo. Seuil. 1996 : "sitôt que l'on parle, on argumente".

[8]. «يجب أن يكون قادرا على التأقلم مع الظروف والمواضيع والجماهير المختلفة» ص25، نفس المصدر "[...] it must be able to adapt itself to the most varied circumstances, matters, and audiences"

[9]. إذ يستشهد بستوارت ميل وكتابه «النفعيّة» (S.Mill. **Utilitarisme**, 1863)، وهو من أعلام الوضعيّة وكذلك الذرائعيّة (pragmatisme).

[10]. انظر المصدر المذكور 1979، ص 21 لمزيد من التفاصيل عن هذه الحجّة ذات العلاقة السببيّة المؤسّسة على بنية الواقع. "Thus we may be attempting to find the causes of an effect, the means to an end, the consequences of a fact, or to judge an action or a rule by the consequences that it has. This last process might be called the *pragmatic argument, since it is typical of utilitarianism in morals and of pragmaticism in general*".

ما هو مائل من عندنا.

[11]. يعترف برلمان بدينه للوضعيّة في هذا المستوى: «كيف أنّ المناخ الوضعي للتجريبيّة المنطقيّة جعل من الممكن إقامة نظريّة خطابية جديدة، أو تجديدها أو تصوّرا آخر لها» "how the positivist climate of logical empiricism makes possible a new or renovated, conception of rhetoric". (1979, p.30). وقد قادته أبحاثه إلى إعادة اكتشاف منطق أرسطو في مقابلته : العقلي والمعقول، أو البرهان والرجحان.

[12]. يشدّد ديكرو في عديد المناسبات على هذه النقطة، لا لأهميّتها الاجرائيّة بل الايديولوجيّة، لرغبته المرضيّة المريبة في التنصّل من كلّ ما له علاقة بالدلالة المنطقيّة التي تجعل من هذا المنطلق أحد مقوّماتها. انظر مثلا 1983، «**الحجاج في اللّغة**»، حيث يقول «إنّ الوصف الدلالي للقول لا يمكن أن يستنتج (على أي مستوى كان) من الدلالة الابلاغيّة (أي دلالة موريس Morris)، بل يجب أن يحتوي منذ الانطلاق على توجيهات تهمّ الاستعمال الممكن لهذا القول لتدعيم استنتاج ما». (ص 27). إذ إنّ ما يلومه على دلالة موريس هو طابعها الابلاغي. انظر أيضا التأكيدات المتكرّرة لأنسكومبر 1991 "*Dynamique du sens et scalarité*" مثلا ص125، و127. أمّا ذروة ما بلغه رفضه لكلّ مكوّن إبلاغي في الجملة فنجده في مقال مشترك مع أنسكومبر موضوعه هذه المقابلة بين الابلاغ والحجاج Anscombre et Ducrot: "*Argumentativité et informativité*", in Meyer (édit.), **De la Métaphysique à la rhétorique**. *Essais à la mémoire de Ch. Perelman*. Bruxelles, 1986, pp.79-96. ونحن نأوّل تشدّده الخاص في هذا المقال بالذات نوعا من المسافة التي يرغب في أن يجعلها بينه وبين برلمان بأن يبرز تميّز نظريّته «الحجاجيّة» على نظريّة «الخطابة الجديدة» القائمة على المكوّن الابلاغي للجملة : "[...] il n'y a jamais de valeurs informatives au niveau de la phrase. Non seulement

il n'y a pas de phrases purement informatives mais il n'y a pas dans la signification des phrases, de composant informatif"(1986, p.92). وهو يختم هذا المقال بجملة تذهب في نفس الاتجاه: «لا يمكن أن تكون الصبغة الابلاغيّة للجملة إلاّ فضالة أو مادّة ثانويّة» "L'aspect informatif ne serait qu'un sous produit" (p.93).

13. وإن كانت الأمور مختلفة في عصر أرسطو لعدم قيام مثل هذا الاختصاص فإنّه لا سبيل إليه اليوم.

14. انظر ديكرو، 1983، «**الحجاج في اللّغة**» ص 9. "C'est ce qui nous justifie de relier les possibilités d'enchaînement argumentatif à une étude de la langue et de ne pas les abandonner à une rhétorique*extra-linguistique*". *ثمّ 1984, 185*، حيث يقول «*الحجاج مختلف فعلا عن السعي إلى الاقناع [=تلميح لنظريّة پرلمان]*، فهو حسب رأيي، فعل علني، صريح، لا يمكن أن ينجز إلاّ إذا قدّم نفسه على أنّه من ذات القبيل». "L'argumentation, en effet, bien différente de l'effort de persuasion, est pour moi un acte public, ouvert, qui ne peut s'accomplir sans se dénoncer comme tel".

سطّرها ديكرو بنفسه.

15. الذي قرأ الأستاذ صوله كتابه «**رسائل في الحجاج**» (Ch. Plantin: **Essais sur l'argumentation**, Kimé, 1990) دون شكّ فهو يستشهد به ص 298، هامش 2، قارئا لكتاب پرلمان «**مصنف في الحجاج**».

16. لم يحاول ميشال ميّار أبدا التشبيه بين ديكرو وپرلمان لعلمه أنّ النظريّتن مختلفتان. بل بالعكس لقد حاول أن يوفّق بينهما (انظر مثلا 1982, 138)، لوعيه أن إحدى النظريّتن تتعامل مع الحجاج المباشر (=پرلمان) والثانية مع الحجاج غير المباشر (= ديكرو)، فأقام وسطا بينهما بوضعه صيغة تجملهما في تكامل: «الحجاج هو فعل للفعل». "l'argumentation est *un faire faire*".

17. أنا أؤكّد على هذه النقطة حتّى لا يفهم خطأ ما قلته في الجزء الأوّل من هذا المقال بالعدد الماضي من «**الحياة الثقافيّة**». لأنّني لم أكن لألوم الأستاذ صمّود ومن معه على نقد مفكّر غربي أو حتّى مجموعة مفكّرين، وهذا وارد ممكن -وأنا أعتبر أعضاء الفريق قادرين على ذلك بما تمكّنوا من الاطلاع عليه ممّا لا يتسنّى لبعض المفكرين الغربيين- لو تسلّحوا بما يلزم من الحذر والتمييز ومن الأدوات المنهجيّة ومن الفكر النقدي(ومنها الاطلاع على بعض اللّغات والتدقيق المصطلحي). لذلك فإنّي لا أتناقض اليوم إن لمت الأستاذ الريفي على انبهاره بأرسطو ونعته بـ«الفيلسوف العظيم» في أكثر من مرّة. علاوة على أنّ هذه الصفة لا تطلق على فيلسوف (فإمّا أن يكون المفكّر فيلسوفا أو لا يكون ولا وجود لسلّميّة فلسفيّة)، فإنّها تمثّل رجوعا إلى الوراء بعدّة قرون (لقد كان مفكرو پور رويال مثلا يرون أنّ أرسطو يقع في نفس المغالطات التي يلومها على السوفسطائيين في **تبكيتاته السفسطائية**. انظر «**منطق پور رويال**» ص 332)، فلو انبهر به مفكّرو العرب -رغم اعتبارهم له المعلّم الأوّل- لأخذوا عنه كلّ شيء تسليما ولكان يفسّر انحسار البلاغة فعلا بعجزهم عن فهمه ولكنّهم انتقوا منه ما يتماشى مع مبادئهم ورفضوا عن دراية ما لا سبيل إلى أخذه دون أن يزعزع دعائم الأمّة. ويذهب الأب آج براندت في نفس الاتجاه لتفسير انحسار البلاغة في التفكير الغربي فيجعل نسق تقلّص البلاغة متماشيا مع نسق تدعيم الديانة المسيحيّة("The evolution of classical rhetorics was seriously inhibited when Christian culture became powerful[...]". **Encyclopeadia of Linguistics** 1994, p.3571).

18. Ducrot, **La preuve et le dire**. Mame, 1973. Chap. "Les échelles agumentatives" pp.225-285.

19. Ducrot et Anscombre, *"Argumentativité et informativité"*, in M.Meyer (édt). **De la métaphysique à la rhétorique**. *Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1986, pp.79-94. ويعود ديكرو إلى الموضوع (لكن بعد صدور كتاب پلانتين) بأكثر وضوح وصراحة في مقاله *"Argumentation et persuasion"*, in **Énonciation et parti pris**, edited by W.de Mülder, F.Schürewegen et Liliane Tasmowski-De Ryck, pp.143-158. Rodopi.Amsterdam, 1992.

20. "Toute science du discours, qu'elle soit pragmatique ou autre, repose sur des options philosophiques, voire idéologiques difficilement avouables". H.Parret, **Prolégomènes à la théorie de l'énonciation**. Peter Lang.1987. (p.217).

21. پلانتين 1990، **رسالة في الحجاج**. صفحات 44-45.

22. كانت أوّل أعمال پرلمان (كتاب «**في العدل**» 1945، **"De la Justice"**, Bruxelles) وضعيّة صريحة وقد طبّق نظريّة العمل في سياق ما يسمّى بالتجريبيّة المنطقيّة، كما يعترف هو نفسه بذلك. انظر المصدر المذكور 1979، ص8. ولكنّه لم يقتنع بنتائجه ووجد نفسه متذبذبا بين ذرائعيّة آيار (Ayer) ومثاليّة مور (Moore). ولكنّ پرلمان نسي أن يقول كيف كانت تطغى على تلك الفترة موضة نقد الوضعيّة.

23. ألا يقول هو نفسه إنّ الايديولوجيّات لا تتطوّر إلاّ عندما تكون متخفّية. انظر ديكرو وأنسكومبر 1986, 92 في ميّار: **من الميتافيزيقا إلى الريطوريقا**.

24. لا يترك ديكرو أيّ فرصة تمرّ دون التذكير بتنصّله من التمثيل الشكليّ -وهو طبعا يرمي إلى التهرّب من المنطق الصوري-حتّى

إذا لم يكن هنالك مبرّر واضح، ويأخذ هذا التنصيص المتكرر شكلا كاريكاتوريّا في بعض الأحيان. انظر مثلا هامش 14 ص 43، في «الحجاج في اللّغة» 1983: «نحن نستعمل الرموز المنطقيّة لتخفيف الصيغة، ولا نستعملها إلاّ لهذا الغرض» ("Nous utilisons le symbolisme logique pour alléger l'écriture, et uniquement dans ce but".) ويعيد الكرّة الصفحة الموالية !!(هامش 15): "Nous procédons de la sorte pour bien marquer la différence entre la relation argumentative empirique des énoncés et la relation formelle du métalangage[...]. Mais il est clair que la logique propositionnelle ne saurait fournir une formalisation adéquate des langues naturelles".(p.45). ويبرّر ديكرو لجوءه إلى المنطق الصوري وإلى الصيغ الشكليّة في مقاله عن متناسكيو والعبوديّة(وهو أصلا مقال صدر سنة 1972) في الملحق الرّابع لكتاب «السلالم الحجاجيّة»، سنة 1980، بأنّه محاولة لمقارنة بين نظام التمثيل الذي وضعه المناطقة وبين المنطق المتأصّل في اللّغة (انظر مقدّمة الكتاب ص 13). انظر كذلك المصدر نفسه 1983، صفحات 79، 95، 112، إلخ إذ يعيد تقريبا نفس القول في تأكيد ملفت للنظر. لأنّ الحقيقة أن ديكرو ذو تكوين منطقي وهو لا يستنكف من الحسابات الشكلانيّة (كما يظهر ذلك لجوؤه إلى الصيغ المنطقيّة وأساليب القياس في استدلالاته. انظر أيضا ما يقوله أنسكومبر 1973،51، الذي يناقض ما يقوله ديكرو 1966، في مقاله «المنطق واللّسانيّات») حتّى وإن لم تكن في بعض الأحيان من المنطق الصوري. إلاّ أنّه يعتبر أنّ الروابط (connecteurs) اللّغويّة (أو كما يسمّيها الأستاذ المبخوت «الروابط والعوامل الحجاجيّة» ص 375) لا تناسب الروابط المنطقيّة المجرّدة، لأنّ الروابط اللّغويّة مشحونة بالمعنى، ويصعب بذلك على الباحث الالمام بكل إشكاليّاتها. لكن ألا يتطابق هذا مع بعض تيّارات الوضعيّة المحدثة التي تعتبر أنّ مهمّة المنطق لا تكمن في الإخبار عن الواقع ولا تعدو أن تكون طريقة كتابة تتمثّل في إعادة صياغة الجمل لإخلاءها من الغموض.

25. انظر ديكرو 1983، المصدر المذكور، ص 79.

26. فيرتبط بذلك ديكرو بحدود اللّغة التي يتعامل بها وهي هنا الفرنسيّة (وفي الحقيقة لا يمكن أن تسير الأمور خلافا لذلك لأنّ التأصيليّة التي تحكم البنيويّة تجعل من الصعب سحب نموذج تفسيري للغة ما على لغة أخرى)، بينما تتجاوز النظريّة الأرسطيّة الجديدة المتمثّلة في برلمان حدود اللّغات إذ تقوم على أسس التفكير المنطقي غير المقيّد بلغة ما، وبذلك يمكن أن نفسّر لماذا لا يمكن لمشروع ديكرو أن يتجاوز حدود الفرنكوفونيّة إلاّ بصعوبة، لضرورة تكييفه مع مقتضيات اللّغات المختلفة.

27. يقول في مقدّمة كتاب «السلالم الحجاجيّة» 1980: «كنت أبحث في كتاب «الدليل والقول» عن «منطق اللّغة» أعني القواعد النّابعة من الخطاب والتي تتحكّم في ترابطه» ص12. لكنّه ليس أوّل من دعا إلى هذا من اللّسانيين (انظر مثلا مفهوم «المنطق الطبيعي» عند لاكوف 1972 (J.Lakoff)، في مقال مترجم إلى الفرنسيّة ومنشور في كتاب «اللّسانيّات والمنطق الطبيعي» سنة 1976، هرمان) وقبل ذلك فيستاف قيّوم (G.Guillaume) وكذلك قراياس في اللسانيّات البنيويّة. وهو يمثّل اتجاه فلسفة اللّغة الأنقلوسكسونيّة المتأثّرة بنظريّة ويليام جايمز (William James) الذرائعيّة، نذكر منهم قرايس(P.Grice)، أوستين (J.L.Austin)، سيرل (J.Searle) والقائمة تطول. وبعض المناطقة مثل قريز (J.B.Grize).

28. انظر مقاله «المنطق الصوري والحجاج» ص167.

Perelman: *"logique formelle et argumentation"* in P.Bange, A.Bannour, A.Berrendonner, O.Ducrot, C.Kohler-Chesny, G.Lüdi, Ch.Perelman, B.Py, & E.Roulet: **Logique, Argumentation, Conversation**, Peter Lang, Berne/Francfort, 1983. pp.167-176

29. بذلك نقع نحن أيضا في نفس الخطأ في إشارتنا بكلمة «المنطق» إلى المنطق الصوري فقط فنعمّم بذلك الكلمة في مقاربة غير الأرسطيّة. هذا هو ما يرفضه برلمان. لكنّ الغريب أن أحد تابعيه، وهو ميشال ميّار يأخذ بالكلمة في نفس المعنى فيقترح مثلا تقابل المنطق والحجاج (113 ,Meyer, 1982) "il faut ici opposer logique et argumentation"، رغم أنّه يتفطّن إلى نسبيّة الاستعمال الشكلاني في الحجاج فلا يقول برفضه بل يقول فقط بعدم إعطائه الأولويّة. (نفس المصدر ص 115) "Chez Perelman, pas de privilège donné au logico-mathématique parce que pas de discours sans auditoire". هل يمكن أن يُقرّب ديكرو من برلمان على هذا الأساس؟

30. انظر المصدر المذكور 1979، 27 : "it appears that Aristotle's, wich is essentially empirical and based on the analysis of the material had in his disposal, distinguishes dialectic from rhetoric only by the type of audience and especiallyby the nature of the questions examined in practice".

31. برلمان: كتاب **المعقول واللامعقول في الحقوق**، ص94 Perelman: **Le raisonnable et le déraisonnable en droit**. Paris, 1984:

"Faut-il exclure la logique de l'étude des arguments, et spécialement de ceux qui ne se laissent pas réduire à des

schémas purement formels? La conséquence qui en résulterait immédiatement, c'est qu'on ne comprendrait rien à la logique de la controverse".

[32]. انظر كتاب «مصنّف في الحجاج» ص 39. «ما يهمّني هو أنّه ليس بالامكان آليّا توليد طرق حجاجيّة». "ce qui m'intéresse, c'est qu'on ne peut pas reproduire mécaniquement des procédés d'agumentation".

[33]. وقد فهم الاستاذ الريفي هذه النقطة إذ يقول والحديث عن أرسطو: «وبذلك كان التناول الأرسطي للحجاج تناولا منطقيّا بالأساس وإن وسع في (الخطابة) بالخصوص روافد نفسيّة اجتماعيّة وروافد أخلاقيّة سياسيّة». ص105.

[34]. انظر مثلا ابن خلدون، المقدّمة: «فصل في علم المنطق».

لا يرى پرلمان تنافرا بين النظرتين بل تكاملا: "If rhetoric is regarded as complementary to formal logic and agumentation as complementary to demonstrative proof, it becomes of paramount importance in philosophy since no philosophic discourse can develop without resorting to it" (1979, p. 31)

[35]. انظر پرلمان 1989، Ch.Perelman, **Rhétoriques**. (posthume)1989, Université de Bruxelles.

[36]. خاصّة وأنّ الوضعيّة في ثوبها المعاصر أو ما يسمّى بالوضعيّة المحدثة (néo-positivisme) اتسمت في السنوات الخمسين التي رأت ظهور نظريّة پرلمان «الخطابة الجديدة»، بالتذبذب وحتّى التناقض الداخلي (ربما تحت تأثير نقد «مابعد الوضعيّة» "post-positivisme"، مثلا پوبار (K.Popper) بين المفكّرين الذين ينتمون إلى هذا المذهب الفلسفي (الذي يضمّ التجريبيّة العلميّة أو المنطقيّة والذرائعيّة والوضعيّة المنطقيّة وفلسفة اللّغة حسب الاتجاه والمكان)، فترى فيه ستيوار ميل (S.Mill) بغائيّته التجريبيّة (رغم أنّ كتابه «الغائيّة» يعود تاريخه إلى القرن الماضي، 1863 فإن تأثيره في پرلمان بقي قويّا) وويليام جامز (W.James) بذرائعيّته «اللاّعقلانيّة» ("l'irrationalisme") وهي تماثل تقريبا ما يسمّيه پرلمان «المعقول» (le raisonnable)، (توفي جامز سنة 1910 لكنّ تأثيره في الذرائعيّة لا يزال إلى اليوم) وفيتڤانشتاين (Wittgenstein) بمرحلتيه، وكارناپ (Carnap) بشكلانيّته المفرطة رغم ذرائعيّته؛ وفلسفة اللّغة العاديّة (جون أوستين وآيار وبلاك J.Austin, M.Black, A.Ayer) وهي الوضعيّة المحدثة على الطريقة الانقليزية) وكواين (Quine) بـ«ذرائعيّته الجديدة» (néo-pragmatisme). وقد تخلّت الوضعيّة المحدثة عن عدّة أطروحات أساسيّة سفّهها أصحاب النّظريّة أنفسهم. لذلك لا يكفي أن نكون ضدّ شكلانيّة كرناپ وطارسكي (Tarski) مثلا حتّى نكون ضدّ الوضعيّة المحدثة.

[37]. مع ما سنبيّنه من خصائصها ومكوّناتها الأخرى ومراحل تطوّرها في مناقشتنا لمقال الأستاذ المبخوت.

[38]. حتّى لا يبدو حكمنا اعتباطيّا سنحيل على ثلاثة مراجع للسانيين من المختصّين في الدلالة والتداوليّة معروفين بالجديّة مثل فرانسوا راستيي (François Rastier)، و هرمان پاريي (Herman Parret) واللّساني الكندي پول لاروندو (Paul Larendeau). وحتّى لا نثقل القارئ بالهوامش والمراجع فسنعطيها تباعا:

H.Parret, **Prolégomènes à la théorie de l'énonciation** Peter Lang Verlag,1987, Chap. 7. pp.207-227.

F.Rastier, *"Sur l'immanentisme en sémantique"*. in ***Cahiers de Linguistique Française*** n° 15, 1994. pp.325-335.

P.Larendeau, *"Contre la trichotomie Syntaxe/sémantique/pragmatique"*, in ***Revue de Sémantique et Pragmatique***, n° 1. 1998. pp. 115-131.

[39]. لقد طوّر شارل موريس هذه النّظريّة خاصّة في كتاب «أسس نظريّة الرموز» 1938، Morris, **Foundations of the Theory of Signs** (Foundations of the Unity of Science) في نطاق مشروع بيان نظم الوضعيّة المحدثة في مختلف العلوم. وقد اتخذ كرناپ هذه النظرة قاعدة لتحليله الدلالي في مؤلّفاته .Carnap, **Meaning and Necessity**. University of Chicago Press. 1947 وكذلك Carnap, **Introduction to Semantics**, [1961]. ولكن ديكرو لا يذكر من مصادر موريس إلاّ «أسس نظريّة الرموز» ويذكر-خطأ- تاريخ 1948، الذي يناسب في الحقيقة أكثر كتاب موريس الذي لا يذكره ديكرو وفيه تحوير كلّي للنّظريّة ويبدو أنّه لم يطلع على هذا الكتاب: Morris, **Signs, Language and Behavior**. New York. 1946.

[40]. يمكننا أن نستشهد هنا بعدّة مفكّرين، لكننا سنختار ميشال ميّار لمعرفته بنظريّة ديكرو ومعرفتنا به عن طريق تقديم الاستاذ الفارصي. يقول ميّار في كتابه «المنطق واللّغة والحجاج» 1982، ص 105: "C'est le positivisme qui a canonisé cette découpe [syntaxe/sémantique/pragmatique], suivi en cela, fort curieusement, par Chomsky".

[41]. في لعب على الألفاظ بين «مدمَجة» "intégrée" و«مفتّتة» "désintégrée". انظر المصدر المذكور 1983، ص24.

[42]. ولا فائدة من الاستغراب من هذه النّظريّة التي تُنصّب نفسها ضدّ الخطّية وتقترح دلالة نسقيّة!!!

[43]. انظر بنفنيست 1966، Benveniste, **Problèmes de Linguistique générale**، الجزء الثاني ص 252، حيث يقول "il y a [des pronoms] qui tiennent au processus même de l'énonciation linguistique et qui sont d'une nature plus générale et plus profonde. L'énoncé contenant "je" appartient à ce niveau ou type de langage que Charles Morris appelle pragmatique,

qui inclut, avec les signes, ceux qui en font usage.", أيعني هذا أنّ بنفنيست يأخذ على عاتقه التقسيم الثلاثي؟ فلو كان ذلك كذلك فما معنى أنّه يعتبر التداوليّة مرّة «مستوى لغوي» ومرّة «ضربا من اللّغة» وليس بالعسير أن نفهم لماذا ينتقي ديكرو من فقرة بنفنيست إلاّ ما يتماشى مع تأويله. انظر ديكرو 1983، ص16، هامش1. ألا يمكن أن يفهم هذا كما يقول لاروندو علـى أنّ بنفنيست يترك للذارئعيّة مسؤليّة هذا التقسيم؟

44. انظر بنفنيست 1967، ص 234 : "*Pour ce qui est de la distinction admise* <u>*en logique*</u> *entre le pragmatique et le sémantique, le linguiste, je crois, ne la trouve pas nécessaire*. Il est important <u>pour le logicien</u> de distinguer d'un côté le rapport entre la langue et les choses, c'est l'ordre sémantique; de l'autre, le rapport entre la langue et ceux que la langue implique dans son jeu, ceux qui se servent de la langue, c'est l'ordre pragmatique. Mais<u>pour un linguiste</u>, s'il peut être utile de recourir à cette sous-division à tel moment de l'étude, en principe, une<u>pareille distinction de principe n'est pas nécessaire</u>. À partir du moment où la langue est considérée comme action, comme réalisation, elle suppose nécessairement un locuteur et elle suppose la situation de ce locuteur dans le monde. *Ces relations sont données ensemble dans ce que je définis comme la sémantique*". وبذلك فهو، خلافا لديكرو، لا يعترف بضرورة هذا التقسيم في المستوى اللّغوي.

45. ألا يعترف بها في قوله "Ou encore, en recourant à la distinction néopositiviste entre pramatique et sémantique, on dira que certains aspects de la pragmatique doivent être intégrés à la sémantique" (1984, 71). انظر كذلك ما يقوله أنسكومبر 1973، 52: "la description sémantique est faite de deux composants <u>totalement indépendants</u> que nous appellerons respectivement *composant linguistique* et *composant rhétorique*".

46. انظر 1983، 17 : "<u>La tripartition proposée par les positivistes est inattaquable</u>".

47. انظر 1984و 107، حيث يقول "[...]localiser la pragmatique dans un secteur bien défini, qui contiendrait ainsi une région purement sémantique". ولا فائدة في التعليق هنا على ما يقوله الأستاذ المبخوت الذي «يقرّ باستقلاليّة الظواهر الدلاليّة»(ص363)، عسى أن يكون واعيا بما يقول.

48. انظر 1983، 21، "ici la pragmatique se déduit de la sémantique (au sens de Morris)".

49. انظرديكرو المصدر المذكور: [...] on dira que certains aspects de la pragmatique doivent être intégrés à la sémantique, et qu'il ne peut y avoir entre les deux recherches un ordre de succession linéaire".

50. يمكن أن يفهم القارئ أن كتاب ديكرو 1984 **Le dire et le dit**, أحدث من كتابه1983، **L'argumentation dans la langue**. وجب التنبيه هنا إلى أنّ الكتابين هما عبارة عن مجموعة مقالات، لكن أغلب مقالات 1983 أحدث من جلّ المقالات الواردة في 1984. لهذا فإنّنا نعتبر دائما أنّ ديكرو 1984 أقدم من ديكرو 1983، لاعتبارنا التاريخ الأصلي للمقالات التي تكوّنه لا تاريخ صدوره كتابا.

51. انظر موريس. Charles W. Morris : **Foundations of The Theory of Signs**, International Encyclopedia of Unified Science. Chicago, 1938.

52. انظر موريس نفس المصدر ص 35 : "the pragmatical dimension is involved in the very existence of the relation of designation, it cannot itself be put within the semantical dimension".

53. نفس المصدر ص35 "there is a pragmatical component in all rules".

54. انظر هرمان باري، المصدر المذكور 1987، خاصّة صفحات 207-227.

55. انطلاقا مما قاله كيليولي (Culioli) عن وجوب تكوين منظومة عليا Hyperthéorie، تدمج فيها كلّ المكوّنات التي تتعلّق بالسياق والمخاطبين. (انظر ديكرو 1984، 104)

56. لذلك قلنا إنّه يجب أن يؤخذ ما قاله ديكرو بكلّ حذر. ألا يستنتج أنّ التداوليّة ليست إضافة أو مكمّلا في 1984، 44: "cela confirme l'idée que la pragmatique n'est pas un supplément à la sémantique[...]". رغم أنّ التداوليّة مجرّد مكوّن في منظومة كبرى؟، ألا تبرهن كذلك نظريّته الأولى في شكل Y على أن العلاقة خطيّة؟

57. بالفرنسيّة littéralisme، أي القول بوجود معنى حرفي (sens littéral) ومعنى متفرّع (sens dérivé). ونلاحظ هنا أنّ ميشال ميّار مثلا يقول بالحرفيّة دون تحفّظ. انظر «مسائل في البلاغة»، 1993، صفحات 18، 69، 80، 87-88، و90-95.

58. انظر 1980، ديكرو ومن معه «عبارات الخطاب» **Les mots du discours**؛ ص18

[59]. حتّى ولو عرفنا أنّ التأصيليّة توافق مبدأ من مبادئ الوضعي المحدث نايرات Neurath الذي يعتبر أنّ القضايا تأخذ قيمتها من قضايا مماثلة تقارن بها (= مفهوم «القيمة» عند دي سوسير) وليس من الواقع أو من التجربة أو من ميدان آخر.
يمكن للقارئ أن يتساءل «هل أنّ بنفنيست بنيوي؟» ومع ذلك فإنّ ديكرو ما فتئ يضع نظريّته في سياقه، رغم أنّه من العسير الردّ على هذا السّؤال.

[60]. ديكرو، 65,1984، "les éléments de la langue ne sauraient se définir en termes extra-linguistiques". انظر كذلك استشهاده بدي سوسير 29,1966، لتبرير تأصيليّته.

[61]. انظر بالخصوص نصّ بروكسال وديكرو ورقاح S.Bruxelles, O.Ducrot & P-Y.Raccah: *"Argumentation and the lexical topical fields"* in ***Journal of Pragmatics***, 1995, pp.99-114,: "however, contrary to the Saussurian project, we have had to introduce, at the basis of the topical fields, simple terms which are not themselves linguistics;*this does undeniably amount to a limitation on the 'autonomous' of language"*(p.113).

انظر كذلك لوند، 618,1998 : S.N.Lund, *"Dynamisme et topoï argumentatifs"*, in ***Journal of Pragmatics***, 1998, pp.615-626."la théorie dans sa nouvelle orientation affronte la question : en formalisant le dynamisme, mais *sans résoudre pour autant le problème théorico-épistémologique du statut extralinguistique des topoï* fondant l'activité argumentative".p.618.

ثمّ ديكرو نفسه 1993، ص240 : "il est clair en effet que l'acte d'argumentation doit se fonder sur une connaissance de la réalité, sur une caractérisation des 'fait', indépendante de l'activité linguistique elle-même".

وأنسكومبر "Certaines de nos paroles sont interprétées comme une description du monde réel, comme véhiculant des informations (au sens fort)". in **L'argumentation**. Mardaga 1991,125.

[62]. انظر ديكرو 1984, 51: «حتّى إذا كان العنصر الأساسي هو الكلمة، فإنّ وصفه في دلالة نسقيّة يأخذ شكل قاعدة تمكّن مسبقا من تقدير قيمة القول بأكمله»، "Même si l'unité de base est le mot, sa description, dans une sémantique syntagmatique prend la forme d'une règle permettant de prévoir la valeur de l'énoncé total".

[63]. انظر أمسكومبر1980، ص65 مجلة ("Appelons *sémantique informative* une telle approche, *sémantique intentionnelle* celle fondée sur la notion de phrase en notre sens")**Communications** n°32, *"Voulez-vous dériver avec moi?"* وهو يعني بالمقاصد الأعمال القوليّة غير المباشرة(1980,68-69). انظر كذلك بلانتين المصدر المذكور ، "La sémantique intentionnelle définit le sens d'un énoncé en référence aux intentions affichées ouvertement (linguistiquement) par le locuteur" (1990, 37). ولا مجال للشكّ فيما يقوله بلانتين لتأكيده على أن المقاصد تكون إمّا عن وعي أو دون وعي المتكلّم، إلاّ أنّه يستدرك الأمر في كتيّب «الحجاج» 1996، دون أن يلمّح إلى ما ذهب إليه خطأ في 1990، ولكن بتأكيد ملفت للانتباه (فيعيد نفس التنبيه مرّتين في حيّز فقرة واحدة)، فيقول إنّ عبارة «المقاصد» يجب أن لا تفهم في معناها النفساني بل في معناها اللساني(ص70).

[64]. ولكنّنا نجد أيضا ما يناقض هذا. انظر مثلا كلّ ما يثبت الصبغة «التأصيليّة» (immanentiste) للنظريّة.

[65]. انظر ديكرو 1980، ص 20، : "J'appelle 'activité linguistique' l'ensemble des processus physiologiques et psychologiques qui rendent possible la production de la parole, chez un individu donné, en un point particulier de l'espace et du temps". Ducrot, *"Analyses pragmatiques"*, in ***Communication***, n°32, pp.11-60.

[66]. انظر بيار-إيف رقّاح، 1995، ص9 : P-Y. Raccah : "Those inferences, so to speak *built in the words*", in ***Journal of Pragmatics***, n° 24,1995.

[67]. نوقشت هذه الأطروحة سنة 1992، تحت عنوان Marion Carel, **"Vers une formalisation de la théorie de l'argumentation dans la langue"**. Thèse de l'EHESS, 1992 وكارال هذه تدرّس الرياضيّات بجامعة باريس X.

[68]. لنا هنا أن نلوم الاستاذ المبخوت بالمناسبة على قصره المراجع النظريّة على ديكرو وأنسكومبر وإقصاءه المتعاونين الآخرين مثل سلفي بروكسال وبيار-إيف رقّاح وستيفن لوند وألكسيس كالوكارينوس. خاصّة وأنّ مساهماتهم كانت على غاية من الأهميّة في تطوّر النّظريّة.

[69]. انظر انسكومبر 1995، ص 52 : Anscombre, 1995, *"La nature des topoï"*: "Tout semble donc se passer comme si la seule façon de parler de notion topique subjective (PQ) soit de le faire au travers de la forme topique objective(FQ)". in **Théorie des topoï**, édited by J-C.Anscombre, pp.49-83. Kimé.

70. انظر قريماس، في كتابه **«الدلالة البنيويّة»** 1966، ص131 : “*aucune mémoire n'est capable* d'emmagasiner tous les propos sur le monde; aucune science dûment constituée ne s'embarrasse de l'inventaire des événements”. وبار هلال ذرائعي. بذلك تتفق الذرائعيّة والبنيويّة في مستوى اللاّأدريّة. وقد تبنّت النظريّة التوليديّة أيضا هذا الموقف.

71. انظر ديكرو 1993, 235 : “en se maintenant dans le cadre structuraliste, c-à-d en refusant de faire allusion, dans la description de cette phrase à une connaissance préalable des propriétés du monde ou de la pensée...”.
“le sémanticien est donc bien obligé de faire comme s'il ne savait rien de cette réalité dont parlent tous nos discours [...]”.

72. انظر ديكرو 1984, 51، “Car il est possible que le calcul du sens de l'énoncé doive, dans certains cas au moins prendre pour point de départ des segments plus vastes que le mot”.

73. انظر پلانتين، 1990, 39 : “Les connecteurs (pragmatiques) sont des mots de liaison et d'orientation qui articulent les informations et les argumentations d'un texte. Ils mettent notamment les informations contenues dans un texte au service de celui-ci”. ونحن لا نعتبر هنا طبعا تحاليل النّصوص الأسلوبيّة التي قدّمها (پاسكال، منتاسكيو، فلوبار، لابرويار، إلخ) لأنّها سبقت نظريّة «الحجاج في اللّغة» أو لا تهمّها.

74. انظر مثلا، 1984, 233-215, 192,204, 190... وتكون العبارة دائما «لقد تخليت عن...»، «كنت أعتقد أن... أمّا الآن فقد أصبحت أعتقد أن...»، «سأصف من هنا فصاعدا بطريقة مختلفة...»إلخ.
وكلّما تعرّضت النّظريّة للنقد كان الجواب نفسه : «لقد تجاوزت النّظريّة هذه النقطة ولم نعد نرى الأمر هكذا...». وهذا يحدث تقريبا بصفة آليّة (انظر ما حدث مع جيل فوكونييه، پيار هنري، ألان براندونار، بينوا دي كرنلييه،...).
أمّا پلانتين فقد اتبع خطوات أستاذه في عادة الاستدراكات هذه، لكن دون التصريح بها (انظر مقالنا هذا هامش7 وهامش63)، نضيف إليها في باب اعتبار نظريّة ديكرو نظريّة نصّيّة ما يقوله(66,1996)، من أنّ النظريّة ليست إلاّ «نظريّة جمليّة»، في أهدافها وطرقها والمسائل التي تطرحها "Cette théorie est développée dans le cadre de la phrase, tant par ses méthodes que ses problèmatiques et ses buts".

75. ولذلك فنحن لا نفهم أنّ ما يقوله الاستاذ صوله(ص340) قد اعتمد فيه على المعجم الفرنسيLe Petit Robert ، أو عمّا قاله الكاتبان إلاّ بالمقارنة مع النص (ص524) حيث يتبيّن أنّ ما قيل هو من مسؤوليّة المقدّم.

76. انظر ص112 في كتاب **مصنّف في الحجاج**، و صفحة 311 في **أهمّ نظريّات الحجاج**... «فالمعاني أو المواضع هي عند شيشرون Cicéron في كتاب «المواضع» عبارة عن مخازن للحجج أو مستودعات حجج Magasins des arguments (ص112) ومن هنا جاءت ربّما كلمة مواضع»(ص311). أمّا النص المستشهد به لپرلمان ومن معه فهو : “d'où la définition des lieux comme des magasins d'arguments“ (p.112). وفي نفس المقام يترجم الاستاذ صوله عبارة ”lieux communs“ التي يستعملها پرلمان وهو يتحدّث عن المقابلة بين المواضع الخصوصيّة والمواضع المشتركة عند أرسطو بـ«المواضع المشتركة أو المبتذلة» وهذه الترجمة الحرفيّة تنمّ عن سوء فهم للمقابلة المذكورة فليس في المواضع المشتركة في مفهوم أرسطو أيّ ابتذال. وهذا ما فهمه الريفي جيّدا ونبّه إليه في مقاله. والظاهر أنّ الاستاذ صوله لم يطلع على مقال زميله في فريق البحث وإلا لكان تلافى هذه الترجمة الخاطئة. ومعنى الابتذال قد لبس الكلمة بعد المقابلة التي أقامها شيشرون في عبارة «المواضع المشتركة»(locus communis) بين res certa مواضع اليقين أو الأشياء المعروفة لدى الجميع و هي تستعمل عادة للتضخيم، ومواضع الشك res dubia (الأشياء غير المؤكّدة) وتستعمل لإعانة المتشاجرين على التحاج. انظر شيشرون كتاب **الاستكشاف**، الجزء 2، باب 15، فقرة 48.

77. لأنّ المفرد منه ἐπιχείρημα ، انظر كانتيليان **«المؤسسة الخطابيّة»** : Quintilien: **L'institution oratoire**, Livre V, chapitre X: “Des arguments”, p. 27-28, édition Garnier.

78. انظر كتاب **المواضع** لأرسطو، 162a,16 في ترقيم بيكر. طبعة Vrin، ص 355.

79. وكان عليه أن يقدّم اعتذاراته للقارئ العربي التونسي على هذا المزج الفظّ.

80. لأننا لا نرى فائدة مثلا في وضعه المقابل الفرنسي لكلمة تناقض = contradiction (ص325) وأمثالها كثر في المقال.

81. سنتعرّض في عدد لاحق (نظرا لضيق الحيز) من المجلّة لبقيّة تقديمنا لمقال الأستاذ صوله وبقيّة مقالات كتاب **«أهم نظريّات الحجاج...»**، بالتفصيل مع شكرنا لكلّ من أسهم في النقاش بحديث مفيد أو بمرجع أكيد، لاعتقادنا أنّ الأفكار لا تنبت كالأعشاب الطفيليّة.

مدلول التلقي الغربي المعاصر للإسلام
(او العوائق الفلسفية الحائلة دون فهم الروحانية الإسلامية)

ابو يعرب المرزوقي *

تمهيد:

نعتبر المقالة التي نشرها هرتون بعنوان: مراجعة فيلولوجية لمحاولة ترجمة نصوص الحلاج Philologische Nachprüfung von Übersetzungsversuchen mystischer Texte des Hallag (1) منطلقا مهما للبحث في خصوصيات تلقي الاسلام وفكره في الفكر الغربي المعاصر بحسب الاستشراق. فهي مناظرة عقلية بين ممثلين لهذا التلقي يمكن ان نعتبرهما حديْه الأقصييْن. لذلك فقد يساعد هذا البحث على تحديد شروط الطلب المتاني للحقيقة عامة والحقيقة الدينية على وجه

الخصوص، فيمكّن من تجاوز المقابلة الجامدة بين حقيقتين متخارجتين. ذلك ان هذه المناظرة تتضمن علتين تغريان بالانطلاق منها: احداهما موجبة والثانية سالبة، وكلتاهما تنتهي الى اشكالية جوهرية واحدة هي اشكالية العوائق التي تحول دون تحديد منزلة الروحانية الاسلامية ذاتها تحديدا فلسفيا حتى عند المنتسبين اليها مما جعل الكلام باسمها ينطلق في كل حوار من غير مقوماتها فيعرفها تعريفا اضافيا دائما.

فاما العلة الموجبة فتنتج عن وجه الاختلاف بين قراءتي هرتون وماسينيون. ذلك ان هرتون يؤكد على رافد دخيل على هذه الروحانية هو رافد المؤثرات الهندية. ولما كان ذلك غير الرافد الذي يؤكد عليه ماسينيون فانه يدخل بعض النسبية على محاولته تمسيح الفكر الصوفي عامة وفكر الحلاج خاصة.

واما العلة السالبة فتنتج عن وجه التماثل بين قراءتيهما. فمعارضة هرتون لماسينيون لا تنفي اشتراك قراءتيهما في نفس المسلّمة القائلة بعدم أصالة التصوف الاسلامي خاصة والاسلام عامة، لكون الخلاف بينهما مقصورا على طبيعة المردود اليه وليس في ضرورة حاجة الاسلام الى الرد الى غيره. فاحدهما يردّ ما يتصوره افضل ما فيه الى ما قبله، والثاني يردّه الى ما يظنه ما بعده حتى وان سعى لاسباب عرضية وبكثير من التناقض الى البحث له عن بعض الجذور في القرآن.

وتمثل هذه الغاية السالبة القاسم المشترك بين المفكرين وهي متقدمة بالذات على الغاية الموجبة لكونها تؤسسها. لذلك فهي من العلل الاساسية التي تزعزع الثقة بين المتكلمين باسم الحضارتين لما تضفيه من عدم اطمئنان الى الحوار عامة والى الحوار الديني على وجه الخصوص. ولكونها علة رئيسية فان ردها الى عوامل عرضية لا يمكن ان يقنعنا. لن نقبل باتهام نوايا المستشرقين او نسبتها الى الخطط التآمرية تفسيرا. بل ينبغي ان نفهم الامر الجوهري الذي يساعد على سبر اعماقها. وهذا الامر هو حسب رأينا ما في الاسلام ذاته من روحانية فريدة النوع يعسر تصورها لكونها لا تتحدد بمضمون معين بل بالشكل، مما جعل البعض يعتبرها سلبية الطابع بالاساس(2). فجل الباحثين فيها، سواء كانوا من المنتسبين اليها او من الوافدين

* استاذ فلسفة بجامعة تونس الأولى.

عليها، يضطرون الى ردها الى ما عداها من الخيارات الروحية والتصورات الوجودية، تأويلا لها بالمتقدم عليها او بالمتأخر عنها لتحديد مضمون معين يبحثون عنه فيهما وينسبونه اليها. واذن فعموم هذا المسلك يخلصنا من تحميل احد، على التعيين، مسؤوليتَه مما يقتضي، ان نبحث في العوائق الموضوعية بدلا من حصر البحث في المواقف ودوافع اصحابها.

ولما كان من المعلوم ان طبيعة الامر الديني وعلاقته بادراكه علماً وبصياغاته مذهباً من اعوص القضايا الفلسفية، فاننا سنتجنب التحديد المضموني لعدم غفلتنا عن استحالته بل وسذاجة محاولته. لكن تحديد الامر العلمي او الخلقي مثلا وتحديد علاقته بادراكه علماً وبصياغته تعبيراً، رغم امتناعهما المضموني، فانهما يمثلان، من حيث التحديد الشكلي مطلبا فلسفيا مشروعا. واذن فبالقياس الحذر على ذلك يمكن ان نعتبر التحديد الشكلي لهذين الوجهين من المسألة الدينية امرا مطلوبا وممكنا. لذلك فسنقتصر على تحليل بعض العوائق الفلسفية التي اطلقت خيارات منطقيةً تحكميةً فحولّتها الى مزالقَ وجوديةٍ حالت دون ادراك مقوّم الدين الاسلامي الجوهري لكونه مقوماً شكليا بالاساس. وهذه المزالق ليست بالامر الجديد. فهي قد نشأت منذ التأليف الافلاطوني التوراتي بين بعض نظريات الوجود الفلسفية وبعض المعتقدات الدينية. فكان هذا التأليف التلفيقي مصدر وهمين كبيرين تمثلا في اضفاء طابع اليقين الايماني على حلول افلاطون الفرضية وطابع البداهة العقلية على معتقدات فيلون التوراتية. فحال هذان الوهمان دون كل نفاذ الى دلالة الروحانية التي لا تقبل بتلك المزالق الوجودية اسسا لتحديد مقوماتها.

وبذلك تتحدد مستويات بحثنا فتصبح محاولتنا مؤلفة من مسألتين كل منهما ذات فرعين يربطهما فصل يخلص البحث من عرضيات المسألة الاولى لينقله الى جوهريات المسألة الثانية:

* مسألة اولى ذات فرعين هما: 1-عرض محاولة هرتون عرضا وجيزا لكوننا نقلنا مقاله وجعلناه في متناول القاريء(*) 2-ثم الموازنة بينها وبين محاولة ماسينيون من حيث طبيعة فهمهما للروحانية الاسلامية وطبيعة سعيهما الى الاسهام في فكر النهضة العربية الاسلامية.

* مسألة ثانية ذات فرعين كذلك هما: 4- المحددات الفلسفية لهذا التلقي الذي حيرته الروحانية الاسلامية وذلك لفحص اسسها استنادا اليها، 5- وينبني على ذلك فحص مقومات التواصل النزيه والمثمر بين الروحانيات المختلفة.

اما، 3- الفصل الوسيط فالقصد منه استخراج المحددات التي عينت خصائص موقفيْ فكر النهضة المتطرفيْن من الاستشراق له او عليه ليبسر الانتقال من المسألة الاولى الى المسألة الثانية بالبحث في الاعماق الفلسفية لاشكالية العلاقة بين الروحانيات دون اطلاق احداها واعتبارها معيارا لتقويم الاخرى، وبتجاوز محاكمة نوايا الاشخاص ابتعادا عن اتهام مقاصدهم او اخلاقهم.

الفصل الاول: عرض محاولة هرتون.

لن نسهب القول في محاولة هرتون. فبعض الاشارات تكفي، خاصة وقد نقلنا المقالة سابقا وأردفنابها بحثنا. فهي تتألف من عنصرين اساسيين:

فهو يبدأ بعرض مضمون تصوف الحلاج وتحديد طبيعته البراهمانية الخالصة. يقول هرتون: «فكون الحلاج مفكرا من النوع البراهماني امر لم يبق فيه جدال بعد الذي ذكرنا (في الافراد والأشكال والرسوم) وبعدما بينا ان ال"لاعالمية" Akosmismus او نفي العالم ونظرية "المايا" جزءان مقومان لعالمه الفكري. ولا يتعلق الشأن ايضا باثبات تلاق او تواز بين ثقافتين او باستيعاب خارجي مادي خالص، بل ان ذلك هو بالفعل وباخص المعاني تطابق فكري من الاصل الى ابعد الفروع. فتجربة الحلاج تجربة ممثلة لتجربة الكل الآسيوية التي توجد حولها ادبيات كثيرة»(3).

ثم هو يعلل هذا التصور بحجج ثلاثة هي:

1- « الدليل الاول دليل طبقات الوجود: (. . .) اذا كانت درجة الطبقة الاولى من الوجود والطبقة الثانية موجودتين فان الشخص الانساني ذاته ينبغي ان يكون دالا على هاتين الطبقتين، الطبقة الطبيعية والطبقة مابعد الطبيعية وينبغي ان تكون الطبقة الاخيرة مطابقة للذات الاصلية Ur-Wesenheit ، اذ لا شيء يشاركها الوجود الحقيقي (. . .) "ط.II.6: يا ايها الظان لا تحسب اني الآن او يكون او كان" (. . .)» (4)

2- « الدليل الثاني هو دليل التجربة الصوفية: اذا كانت كل الاشياء وكل الاشخاص المخلوقة واحدة في الهو الاصل Ur-Er في الله فان تجربة الكيفية التي يكون بها الباطن حاملا للظاهر هي اذن الشهود الصوفي والتجربة الصوفية وليست مساقا ميتافيزيقيا يؤدي الى توحيد ثنائية، ثنائية الذات والموضوع، ثنائية الانسان والله وانما هي حدث ظاهر لا يجري الا على هامش الوجود الفعلي. انها خلع المستوى الظاهر. وهي الحدس بان الوحدة الاصلية كانت وما تزال دائما موجودة وجودا ذاتيا وضروريا» (5)

3-« الدليل الاخير هو العرفان: فاذا كان الله هو طبقة

العالم الاولى فان العرفان لا يمكن ان يكون غير تصور الوحدة الاصلية Ur-Ein تطابقا بين الذات والموضوع. وفعلا فان غرض الطواسين XI هو هذه الفكرة الوحيدة الفكرة التي ستتضح بالتدريج الى ان تبلغ الذروة في هذ القضية: لا هو الا هو. وكل اشكال المعرفة الاخرى اشكال خادعة، اشكال تسعى الى الرب من خارجه وتفترض فصلا بين الذات والموضوع. وكل ادراك طبيعي فهما اوعلما يقود الى ما دون الله بدلا من الايصال اليه وهو حبيس الطول والعرض (ط. XI.16) اعني انه شيء من عالم الظاهر: للفهم طول وعرض وللطاعات سنن وفرض والخلق في السماء والارض» (6).

ثم ينتقل هرتون، استنادا الى هذا التحديد، فينقد تصور ماسينيون الذي يعيب عليه، اولا امرين مضمونيين هما:

1-التأويل المسيحي: « كما انه لا ينبغي ابدا ان نتكلم عن وحدة استحالة في المستوى الميتافيزيقي اذ لا وجود لاي جوهر حقيقي آخر مع الجوهر الاصلي يمكن ان يستحيل اليه ويمكن من ثم ان يبقى في الجمع هو هو فيتميز عنه بالجوهر. فلا يمكن اذن ان نصف فناء طبقة الاشباح في الجوهر الاصلي بالوحدة الاستحالية في المعنى المسيحي للكلمة»(7).

2-والتأويل الاسلامي السني: « ويبقى ان نبحث كذلك كيف امكن ان يقرأ الحلاج بصفته مفكرا ذا نزعة ربوبية ومتصوفا. ففي اقواله كان التوكيد منصبا خاصة على الوحدة الالهية. فكان ذلك سببا في سوء قراءته والظن بان توحيده كان بمعنى توحيد صدر الاسلام التوحيد الذي يقتصر على نفي الشريك. لكن الوحدة التي يقول بها الحلاج هي وحدة الترحيد المطلق، التوحيد الاصلي الذي يجعل كل موجود آخر ممتنعا، التوحيد الذي يتصور وجود العالم كله وجودا واحدا»(8)،

ثم هو يعيب عليه ثانيا امرين منهجيين هما:

1-محاولة عرضه فكره بحسب منهج الفلاسفة والمتكلمين« ولا يمكن التفكير في استعمال نموذج الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا مثلا اذ ان مثل هذا النموذج يصدر عن مفروضات اساسية ربوبية المذهب. فالعلاقة بين الاله والعالم عند الحلاج مختلفة تمام الاختلاف عنها عند اي مفكر هلنستي. واكثر من ذلك امتناعا التفكير في استعمال نموذج المتكلمين الاسلاميين باقسامه الخمسة المصطنعة » (9).

2-ومحاولة تأسيسه بحسب منهج الاستبطان والتعاطف: «وهكذا فان مؤلفات ماسينيون تتحلى بنوع من السحر لانها تنبع من اساس التجربة الشخصية ومن اعادة عيش التجربة [التي تدرسها]. وهذه الطريقة المتعاطفة للذاتوية الحديثة، هذه الطريقة التي تبناها الناقد من البداية ترشدنا في الوقت نفسه الى الطريق التي يمكن ان نواصل عليها تعميق البحث، اذ ان "نبل الفكر الاكثر صرامة" يمكن ان يبلغ درجة ارفع بفضل تثقيف ادق المفهومات المستندة الى المنطق والتجربة من الدرجة التي يبلغ اليه بفضل المعاناة الشخصية»(10).

وكان المؤلف قد اكد سابقا على المنهجية النسقية التصورية بديلا يميز بين النظريات والتعبير المجازي عنها:

« وإذن فالمنهج العلمي الوحيد الممكن هو المنهج الذي ينظم المضمون تنظيما منطقيا وبحسب ما يقتضيه الموضوع » (11).

ولما كانت الادلة التي يستعملها هرتون في هذه المحاولة كثيرة وكانت غير مقصورة على فقه اللغة، بل هي كذلك ادلة منطقية بنيوية لكون الامر يتعلق بمسائل فلسفية صوفية وليس باللغة وحدها او بالمصطلحات لذاتها فاننا سنورد هاتين الفقرتين للتمثيل لا للحصر:

المثال الاول(12):

« فان بساط الحق تعالى لا يطأه من هو مقيم على حد الافتراق، حتى يرى الاعيان كلها عينا واحدا ويرى ما لم يكن كما لم يكن، وما لم يزل كما لم يزل»

(....)nul ne peut fouler le tapis étendu de la Vérité , tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence, tant qu'il ne voit ce qui passe comme périssant, et Celui qui demeure comme Subsistant.

المثال الثاني(13):

«يا سر سري تدق حتى تخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلى في كل شيء لكل شيء
. . . .
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري اذا الي».

O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue. Que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante. Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures
Toute chose, par devers toute chose(...)
O Toi, qui est la Réunion du tout, Tu ne m'es plus un autre mais moi-même.

وفي الجملة فان هرتون يسلم بوجود التثليث في المستوى السطحي من نظرية الوجود الحلاجية: « وبهذا فقد لمحنا الى كون بنية العالم عند الحلاج لا تخلو من التثليث، التثليث الذي ينبغي للبحث المستقصي في ماهية التدين عند الحلاج ان يحاول تحديده من خلال تجربة الوجد الالهية. وهذه التجربة لا يمكن ادراكها الا من خلال الوحدة الاصلية(T.XI) التي تؤول فيها ثنائية الذات والموضوع الاصلية الى الوحدة مآلا لا يكون فيه المكونان وكانهما كانا دائما منفصلين ميتافيزيقيا، بل مآل يجعل الاشياء الظاهرة الموجودة في المستوى الهامشي من الوجود الاصلي تدرك انها واحدة في الباطن وانها متحدة الذات مع كل الاشياء الاخرى في الوجود الاصلي. ومن ثم فان هذا الوجد هو الوعي بالذات الذي للجمع، الوعي الذي كان دائما موجودا في المستوى الباطن والذي ينبغي وجوبا ان يكون موجودا لان بنية الوجود تقتضيه، ولكنه كان مخفيا وغيبا بمفعول المنشور من عالم الاشباح المحسوسة»(13م). لكنه يرفض تأويل ماسينيون لهذا التثليث جملة وتفصلا بحكم ما ينسبه اليه من عدم التمييز بين شكل التعبير الرمزي ومضمون المعاني النظرية. فقد اعلن صراحة في بداية عمله بـ« ان المراجعة الفيلولوجية لمحاولة الترجمة التي قام بها الاستاذ ماسينيون توجب عليَّ ان اخالف تصوراته في كل النقاط الجوهرية».

الفصل الثاني: الموازنة بين القراءتين

اكتفينا بعرض محاولة هرتون عرضا وجيزا اردفناه بمثالين من تصويبه لترجمة ماسينيون يشترك فيهما مع Rudolf Otto(14) لتضمنهما مصطلحات رئيسية في معجم الحلاج، فضلا عن تصويباته السابقة لترجمة مفهومات الإفراد والأزل والأشكال والذات الخ.. (انظر هوامش هرتون التالية في ترجمتنا المصاحبة: من 23 الى 33)، اعني: الحق وحد الافتراق والواحد بالنسبة الى المثال الاول والسر والدقة والوهم والظهور والبطون والغيرية بالنسبة الى المثال الثاني لننتقل مباشرة الى الموازنة بين القراءتين من حيث المواقف والغايات اعدادا لتحديد مقومات الروحانية الاسلامية.

فليس مطلوب الموازنة بينهما الانتصار لاحدهما وتصويب هذا او ذلك رغم ترجيحنا اجتهاد هرتون لخلوه من التناقض: ذلك ان تصوف الحلاج لا يمكن ان يكون اسلاميا سنيا ومسيحيا في نفس الوقت. ولا يمكن في كل الاحوال ان نثبت المعادلة الاولى (النسبة الى الفكر السني) بالاستناد الى آراء الفرق الغالية او ان نثبت المعادلة الثانية (النسبة الى الفضل الوجودي المسيحي) بالاستناد الى نظرية الاستثناء الميتافزيقي المنسوب الى الاسلام. انما مطلوبنا ان نحدد السمة الغالبة على التزام المفكرين بقضايا النهضة الاسلامية. فهو التزام همه الاساسي الاسهام فيها والتأثير عليها من منظار التسليم بحقيقة مطلقة هي تصور كل واحد منهما للدين تصورا غير قابل للفحص والنقاش. لذلك فان عملهما، رغم تمايز التأويلات، قد تمثل في السعي الى اقتراح تصوريهما على التطور الروحي الاسلامي الممكن في المستقبل بتأويل تطوره الحاصل في الماضي، اما بمنهج الموضوعية العلمية عند هرتون دون حماس تبشيري او بمنهج التعاطف الانساني عند ماسينيون استنادا الى شيء كثير من الحماس التبشيري غير الخالي من القصود السياسية البينة والصريحة.

فهرتون يدعو الى انقاذ المسلمين من الشريعة والوحي كما يقول ذلك صراحة في بحثه حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند فلاسفة الاسلام عامة وعند ابن رشد على وجه الخصوص ردا على ارناست رنان (كتابه عن الرشدية اللاتينية) ويس بالاثيوث (كتابه عن الاسلام الممسَّح): في مقاله Texte zu dem Streite swischen Glauben und Wissen im Islam: « اذا آمل المرء ان يجد في الفلسفة اليونانية قوة تتجاوز الاسلام بمعنى الرشدية الغربية (نظرية الحقيقة المضاعفة)، فان خيبته ستكون شديدة. فالفلسفة اليونانية قد اقتصرت على تدعيم الاسلام، اذ هي اصبحت بعد الغزالي مخ علم الكلام. بل ان نظرية الوحي قد وجدت في نظرية الفيض خاصة تدعيما جديدا، اذ نجد في ذلك تكوينا [لعلم الكلام] مماثلا لتكوين(لاهوت) المدرسية المسيحية. ولم تحدث الصدمة القاتلة ضد الاسلام الا في العلم الحديث الذي اثبت ان الوحي المحمدي مجرد تطور طبيعي للافكار. ذلك ان التجاوز الصحيح الوحيد لوجهة نظر الوحي لا يكون الا علميا. لذلك فانه ينبغي، قبل المهام الكبرى حقا الساعية الى تطوير العقيدة الاسلامية تطويرا يرفعها الى شرف الدين الكوني الطبيعي والكلي، ان يوضع الاسلام اولا في سياق التطور الحديث. وسيقطع الاسلام هنا ايضا خطا مماثلا لخط تطور الدين المسيحي. ولكي يستجيب الاسلام الى هذه المتطلبات فانه بوسع [المسلم] ان يتأمل بعض النظريات التي ظهرت على هامشه منذ قرون، اعني الانساق الصوفية. ففيها يفقد النبي ما يتجاوز به البشر بفضل كون الانسان سيرتفع فيها الى دائرة الالوهية. اذ إن العالم بحسب هذا المذهب شكل متطور من الربوبية، تعين للذات الالهية. ومن ثم فكل البشر الهيون على نفس المنوال. لم يبق للنبي اي فضل على



غيره من البشر المائتين. وبذلك يمكن للمرء ان يسمو بدينه وان يتخلص من قيوده ليجعله دينا كونيا وكليا للحب الانساني (...)

وتوجد نظرية اخرى تفتك من النبي موقعه المتجاوز للطبيعة بعض التجاوز، انها نظرية الامامة. فهذه النظرية تعلن ان كل عصر لا بد له من امام يخصه ومن ثم فان عهد محمد قد ولى. وعندئذ يجيء امام روحي جديد للبشرية، امام ينسخ احكام الانبياء المتقدمين عليه بمن فيهم محمد ويعوضها باحكام جديدة» (15).

وماسينيون يسعى الى انقاذ المسلمين من الفقر الميتافيزيقي: « عليّ اذن ان اشرح كيف كان فوكو بالنسبة الي في تجربة المقدس الحية هذه مثل الاخ الاكبر وكيف جعلني اعتبر البشر الآخرين جميعا اخوتي بدءا باشدهم نبذا. ففوكو، مثل كل المفكرين اللاتأمليين، لم يبحث عن التكوين الفلسفي والكلامي الذي يمكنه من عرض مراحل الحياة الباطنة عرضا مذهبيا نسقيا (حيث كان هوفلان وكروزيي اللذان عرفني عليهما يسعفانه بالمصطلح المناسب). ولم يكن وجهه هذا هو ما يجذبني اليه، بل كنت بحاجة الى ان يُنفذ الي بالاتصال الروحي وبالكلمات البسيطة وبالمحادثات والرسائل تعميده التجريبي في الفهم الحقيقي لشروط المنزلة الانسانية، وعلمه التجريبي بالتعاطف الذي كان يدنيه الى اكثر البشر نبذا فيمحضه اليهم. ذلك ان تجربتي الشخصية كانت تجعلني استشعر ان اكثر البشر نبذا بالمعنى الميتافيزيقي في اكثر دلالات الطريقة السلبية جلالا هم المسلمون، ذوو الاستثناء الملغز من الاجتباء الالهي في التاريخ، رغم كونهم من ابناء ابراهيم ولكنهم مطرودون الى الصحراء مع اسرائل (هكذا) وهاجر. وقد كنت استشعر في هذا النفي المؤقت الصياغة الاولية لحياة الرهبان التوابين والمتوحدين، النفي الذي قد يضحي بكل الاجيال الاسلامية محققا بتوسطها اضحية القربان ليحقق بتعاطفهم الاخوي نزول الرحمة»(16).

ان الفرضية الاساسية التي ينطلق منها هرتون وماسينيون هي ما تعتبره فرق الاسلام غير الهامشية عين التحريف الديني الذي هو في جوهره الغلو الصوفي والشيعي سواء فهم براهمانيا او مسيحيا. ويمكن ان نعتبر اهم نتائج هذا الغلو قد تعين في مآل الانسانية الحالي اعني العولمة الهدامة بما هي غاية الانسوية المتألهة والسعي الى الغاء كل ما يعارضها وخاصة ما ينسب الى الاسلام من بساطة وبدائية عند احدهما ومن فقر واستثناء ميتافيزيقي عند الآخر. ولعل ابرز علامات هذا المسعى هو ما يشترك فيه كلا الموقفين من ظن جعلهما يعتبران القرآن الكريم مجرد تكرار للتوراة والأنجيل او نسخة مشوهة منهما (17). لن نهتم بالعلة النفسية او العقدية التي يستند اليها هذا الموقف، لان مطلوبنا هو العوائق الفلسفية التي نحللها لاحقا لنبين كيف حالت دون النفاذ الى فلسفة تاريخ الاديان كما وردت في نقد القرآن الكريم لمجرى هذا التاريخ مجراه الناتج عن اطلاق الروحانية المنافية للدين بما هو اسلام للرب في مدلولي هذه المنافاة مدلوليها اللذين تواليا في التاريخ اعني التوجه الاخروي والتوجه الدنيوي، مدلوليها المتنافيين والمتلازمن بالقيام السلبي المتساند اعني قيام كل منهما بسلب الآخر.

والغريب ان ماسينيون الذي يولي حادثة المباهلة اهتماما كبيرا اغفل اهم ما ورد فيها فبقي دون اول من اهتم بالمسألة من المستشرقين، اعني Sprenger في مصنفه Das Leben und die Lehre Des Mohammads nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen. فهذا المفكر قد انتبه الى رهان الحوار الذي دار بين الرسول محمد ووفد نجران، حتى وان ذهب به الظن الى ان حجة الرسول الوحيدة كانت الغلبة العسكرية(18). اما ماسينيون فقد اقتصر على الدور الخرافي الذي اعطته اياها السلمانية وغيرها من فرق الفكر الشيعي الغالية(19)، واغفل تعلقها بالخلاف الجوهري حول طبيعة الدين من خلال تحديد منزلة الانسان ومقتضيات الرسالة والبعد الروحاني منهما وما ينتج عن تحريف هذه المعاني في الغاية من نزعة انسوية هي غاية نظرية الشعب المختار تاريخيا ومن نزعة تألهية هي غاية نظرية الفتوة الابليسية روحانيا.

والمعلوم ان هذا التحديد قد جرى حسب الدرجات التالية التي تمثل- عند النظر اليها من منطلق مدلولها الايجابي وجوديا تجاوزا لشكل اثباتها السلبي منطقيا-جوهر الرسالة الاسلامية، واسس نظرية الاستخلاف التي تعلل ختم الوحي. فالصلة بالله التي لا تكون الا بتوسط آياته قد شملت، حسب الرسالة الاسلامية، جميع الموجودات فاغنت عن الاوصياء والوسطاء في مجال علم الشريعة اغناءَها عنهما في مجال علم الطبيعة. لذلك فهي قد وحدت بين ضربي الاديان الطبيعي والمنزل وضربي الحقيقة الدينية الصوفية و الفلسفية العلمية لا من حيث اعيان مضموناتهما او اعيان وحدتيهما الحية في الذات البشرية وفي القرآن الكريم، بل من حيث كليات شكلها التي هي كليات فاعلية العقل النظرية وكليات فاعلياته العملية فعلا في هذه الآيات وانفعالا بها:

أ-درجة دحض الاستثناء من الصلة بالمطلق ضمن ذرية ابراهيم: رفض المقابلة بين اسحق واسماعيل.

ب-درجة دحض الاستثناء منها ضمن اسرة آدم: رفض المقابلة بين ذرية ابراهيم ومن عداها من البشر.

ج-درجة دحض الاستثناء منها ضمن مخلوقات العالم الدنيوي: رفض المقابلة بين الانسان ومن عداه من المخلوقات الطبيعية.

د-درجة دحض الاستثناء منها ضمن المخلوقات عامة: رفض المقابلة بين العالمين.

ه-درجة دحض الاستثناء منها ضمن جهات الخلق وقصود الله: رفض المقابلة بين اختيارات الارادة الالهية الحاصلة والممكنة (الاسلام).

الفصل الثالث: محددات الموقفين المتطرفين من الاستشراق

من المعلوم ان الروحانية الاسلامية ليس عسر فهمها اضافيا الى القراءات الاستشراقية وحدها، بل إن قراءات الفكر الاسلامي نفسه لذاته لم تخل من الميل الى فهمها-وخاصة في الحركات الغالَية التي يركز عليها ماسينيون تركيزا غالبا ما عيب عليه (20)-بالرد الى الروحانيات السابقة كما هو الشأن عند الفلاسفة (قراءة الاسلام في ضوء الافلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية) والمتكلمين من جميع الفرق بما فيها بعض الفرق السنية (اضافة القراءة في ضوء الفكر الفارسي الهندي الى ذلك التأثير) والمتصوفة (الجمع بين القراءتين مع التداول بينهما على الغلبة). لذلك فقد حاولنا الموازنة بين القراءتين بصفتهما مجرد منطلق للنقاش يبرز هذا الوجه الغالب على التلقي الاوروبي للفكر العربي الاسلامي في بدايات هذا القرن، اعني في بدايات استئنافه لفعالياته الحية استئنافا يجري في ظرف الصدام الحضاري والاحتلال الاستعماري. لسنا نزعم حسم الخلاف حول تصوف الحلاج ومصادره، ولا حتى التدخل فيه لذاته، لاننا نعتبر الحكم في شأنه مجرد عرض من اعراض العلاقة بين الروحانية الاسلامية وغيرها من الروحانيات، فنقدم عليه البحث في دلالة المراوحة بين رده الى الرافد المسيحي ورده الى الرافد الهندي، فضلا عن الرد الى المصدراليوناني والهلنستي. فهذه المراوحة ذات الفروع الاربعة تعم الفكر الاسلامي كله، لا التصوف وحده. ورغم طابعها غير الجوهري فانها قد تمكنت من جعل الاسلام مشدودا الى قطبين جاذبين ذهبت بالناظر المتسرع او المتحيز الى اعتباره مردودا الى القطبين التاليين اللذين تمثلهما قراءتا هرتون وماسينيون او الى مزيج منهما والى تجاهل انه بالطبع محاولة لتخليص الانسان، شاهد المطلق، منهما:

1-قطب البقاء دون منزلة الاستخلاف الاسلامية، منزلة وجودية للانسان، اي المنزلة البراهمانية التي يطلق عليها هرتون هنا اسم الفكر الآسيوي او بلغة هيجل منزلة الفكر الشرقي، والتي تمثل آيات الافول (21) علامة القطع النهائي معها بداية للحنيفية.

2-وقطب تجاوز الاستخلاف الاسلامي في عقيدة الحلول غاية لعقيدة الشعب المختار، عقيدة الحلول التي اطلق عليها هيجل اسم الروحانية الغربية الحديثة، والتي كانت تبرئة القرآن الكريم (22) عيسى عليه السلام منها غاية للحنيفية في الرسالة المحمدية.

لا بد اذن من تقديم ملاحظتين تخرجاننا من الجدل العقيم فتقربانا من البحث في اعماق المسألة التي اصبحت ذاتية للفكر العربي الاسلامي الحالي ولم تبقَ جدلا مع الاستشراق بما هو محاور خارجي:

الملاحظة الاولى عامة: ينبغي الاشارة الى ان حسن الظن المفرط بمنهج المستشرقين العلمي قد أُطلق في بداية القرن عند العلمانيين من مفكري النهضة العربية الاسلامية الى حد التسليم اللاواعي بموقفهم الفلسفي تسليما حصر التفلسف فيه. فناظره عند الاصلانيين، ومن المنطلق نفسه رغم كونه رد فعل عليه، سوء الظن بموقفهم العقدي الذي أُطلق الى حد اتهام نهجهم الخلقي اتهاما حصر التفلسف فيه. وبين ان الاطلاق الاول يحول دون امتحان مواقف المستشرق الفلسفية لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية بالهاجس الايديولوجي، فيؤدي الى اعتناقها اللاواعي، وان الاطلاق الثاني يحول دون تنزيه نهجهم الخلقي فيؤدي الى الرفض اللاواعي للفكر الفلسفي لحصر الخلاف معه في بعض الالتزامات الظرفية حول الهاجس المذهبي. فحدث في النهضة العربية الاسلامية الثانية ما حدث في الاولى اعني الاقتصار على مجرد الاخذ الميت لادنى المذاهب تمثيلا للفكر الحديث كالوضعية والماركسية، مثلما وقع الاقتصار وسيطا على مجرد الاخذ الميت لادنى المذاهب تمثيلا للفكر القديم كما تعين في موسوعة اخوان الصفاء.

وبذلك قُوضت اسسُ النقاش السليم ليس فقط مع غير المسلمين بل وكذلك بين المسلمين انفسهم لكون جل حظوظه قد فُقدت حديثا مثلما فُقدت وسيطا، بعد ان اصبح هذان الموقفان غير السويين ذاتيين لنخب النهضة العربية الاسلامية ذاتها. فوقع الاقتصار على تبادل التهم بين العلمانيين

والاصلانيين منهم بدلا من البحث الفلسفي والعلمي مما حصر كل الاجتهادات في مضغ البقايا الايديولوجية من الفكر الحديث دون تفكير جدي في الاشكالات الفلسفية والدينية المتجاوزة للالتزامات الظرفية.

الملاحظة الثانية خاصة: وتتعلق بمفكرينا وتؤكد صحة الملاحظة الاولى. فهذان المفكران لم يتركا داعيا لاتهام النوايا مما يؤكد صدقهم وجسارتهم. فكلاهما كان، كما رأينا، صريحا الى حد لا يكاد يصدقه احد. وكلاهما صرح بان الاسلام دين ناقص بالقياس الى الدين المسيحي. وكلاهما تصوره بحاجة الى تطوير اقترحه على النخب المثقفة من المسلمين، اما لتخليص المسلمين من البداوة والغفلة (هرتون) او لتخليصهم من العدم الميتافيزيقي الناتج عن استثنائهم من الرحمة الالهية، استثنائهم الذي يرمز اليه نفي اسماعيل (ماسينيون). واخيرا فانهما كلاهما يؤمنان بان سد هذا النقص توجد بذرته في المذاهب الهامشية من الفكر الاسلامي وخاصة في المؤثرات الدخيلة من الفكر التوراتي والانجيلي والفارسي والهندي واليوناني(23). كما انهما ينطلقان من التسليم بان الحقيقة الدينية المطلقة حاصلة في ما آل اليه الدين المسيحي حصولا تاما ويسعيان الى انقاذ المسلمين من الضلال بدعوتهم الى نفس المآل. فيكون موقفهما مواصلا مواصلة صريحة، رغم الاختلاف الاسلوبي، لموقف فرنسوا الاسيزي الذي ثقف ادواته ريمون اللولي بآليات الجدل الديني الثلاثة الاساسية. وهي آليات تميز فيها المتشرقون عامة وبز فيها ماسينيون جل الاقران: منطق الفلاسفة وشعر المتصوفة وتعاطف المبشرين (24).

لفصل الرابع: الاسس الفلسفية لتلقي الروحانية الاسلامية

يمكن الآن ان نتجاوز الاعتبارات العرضية التي تنتهي بالحوار الى ابعاد ايديولوجية لا يعدوها فنرتفع بالبحث الى مستواه الفلسفي ونحرره من المواقف الهجومية او الدفاعية باسم حقيقة حاصلة عند احد المحاورين للشروع في طلب حقيقة قد تكون خفيت بسبب عوائق ذاتية للفكر الفلسفي انتقلت الى الفكر الديني فحالت دونه والتفاهم الواجب بين المؤمنين من نفس الدين او من الاديان المختلفة. نطلب ذلك ونحن على ذكر بضرورة عدم الغفلة عن امتناع تحديد الامر الديني تحديدا مضمونيا: لن يستطيع احد ان يقول هي ذي الحقيقة الدينية. لكن هذا النفي المضموني الذي يحول دون اطلاق المذاهب فيخلصها من التعصب الاعمى يمكن ان يعتبر تعريفا شكليا للامر الديني اذ هو يكتمل باستخراج نتائجه تحديدا مضمونيا للاسباب التي تطلق المذاهب رغم كونها صياغات لادراك الامر الديني نسبية.

فهذه الاسباب يمكن حصرها حصرا مستوفيا لكونها تعود جميعا الى مبدإ الادراك الفلسفي والصوفي الاساسي مبدئه الذي يضع الغايات المطلقة بدايات حاصلة رغم كونها ممتنعة على الانسان: انه المبدأ الذي انطلق منه الفكر الفلسفي الصوفي منذ بارمينيدس(25) وتم في غايته عند هيجل، اعني مبدأ التوحيد المثلث المتمثل في التوحيد بين العقل والوجود بعد توحيد كل واحد منهما بتبسيطه الى حد نفي تنوعه وفروقه الذاتيين له.

وقد تفرعت عن هذا المبدأ نتائج سلبية لم يكن منها محيص لكونه لا يمكن ان يتم الا بحسب منطق وحدانية الهوية النافية لشهود الفروق بين الموجودات. فالتوحيد بين العقل والوجود لا يمكن ان يحصل الا بنفي الاختلاف بينهما بعد تبسيط كل واحد منهما تبسيطا يجعله امرا ذهنيا مجردا فينفي ما فيه من فروق وتنوع. وهو ما يقتضي ضرورة المقابلة بين حقيقة ووهم مطلقين تبعة واجبة للتوحيد بالسلب الذي هو جحود لشهود الوحدانية الالهية. فالذات الالهية آلت، بحكم تحديد العقل والوجود والتوحيد بينهما بالسلب، الى محل خاو يؤوي كل ما أخرج منهما، محل تجتمع فيه كل المفارقات والاضداد الناتجة عن هذه العملية المنطقية. ولهذه العلة كان تحديد الدين تحديدا شكليا ليس بالامر السلبي بل هو عين الايجاب بمقتضى كونه رفضا لهذه السلوب.

ذلك ان التوحيد المثلث بين العقل والوجود لا يتحقق منطلقا للادراك الفلسفي الا بخصم ما يختلف به احدهما عن الآخر فضلا او نقصا، وذلك في الاتجاهين الممكنين، بشرط نفي الثراء الوجودي في كل منهما على حدة. فتكون عمليتا الخصم والضم بذلك متلازمتين تلازما ينتج اربعة فروع. وهي تصبح باعتباراصلها خمسة عوائق فلسفية اساسها هو ذلك التوحيد السلبي المستند الى اضفاء الطابع الوجودي على المفارقات المنطقية اضفاءً يحولها من ادوات معرفة كانت عليها الى ادوات جهل اصبحت عليها لكونها صارت سدودا وجودية حائلة دونها.

عائق البداية والغاية: بداية هذه المزالق الجامع وغايتها هو التوحيد المطلق بين الوجود والعقل باقنوم وسيط يحقق التوحيد استنادا الى نفي الصفة الذاتية لكل منهما لجعله مثل الآخر بحيث يصبح اثبات جوهر كل منها منحصرا في نفي

جوهر الآخر. ويتعين هذا العائق بحسب مراحله الاربع التالية التي هي فروعه:

1-العائق الاول: التوحيد المطلق بين وحدة التأليف التي لعناصر المفهوم في الذهن (العقل) ووحدة القيام التي لعناصر الموجود في العين (الوجود): فرض صفة المفهوم المفرد الذاتية على الموجود لجعله بحاجة الى ذات مؤلفة من خارج (Subjektive Synthese) وفرض صفة الموجود الذاتية على المفهوم لجوهرته (Realismums der Formen).

2-العائق الثاني: التوحيد المطلق بين ترتيب المفهومات (العقل) وتعايش الموجودات (الوجود) : فرض صفة جماعة المفهومات الذاتية (الترتيب والتراتب) على جماعة الموجودات لاخضاع الوجود الى التقويم (Ontologische Hierarchie) واضفاء القيام على انساق العقل بما هي اقانيم وجودية (Theorethische Systemen als Erscheinungsformen des Seins).

3-العائق الثالث: الجمع بين الامرين السابقين يؤدي الى المقابلة المطلقة بين الفائدة المرجعية (Die Bedeutung: التطابق او الوجود الحقيقي) والفائدة المعنوية (Der Sinn: عدم التطابق او اللاوجود الحقيقي) بالجمع بين الحالتين السابقتين ايجابا للتطابق وسلبا لعدمه: بداية النشوء الواعي للفصام التقابلي بين الموضوعي والذاتي بين الحقيقة والمعنى.

4-العائق الرابع: ازدواج مدخلي التطابق ادى اولا من مدخل الموضوع قديما ووسيطا (Das Objekt als Massstab der Wahrheit) الى قسمة الوجود الى ذات وعرض والعقل الى علم ووهم وثانيا من مدخل الذات حديثا ومعاصرا (Das Subjekt als Massstab der Wahrheit) الى قسمة الوجود الى ظواهر وبواطن وقسمة العقل الى نظر وعمل ومن ثم الى التوحيدين المصابين بالفصام المطلق: التوحيد في الظواهر دون البواطن (الوجود الطبيعي =الذات النظرية) والتوحيد في البواطن دون الظواهر(الوجود الخلقي=الذات العملية).

وبين ان العائقين الاولين (1و2) لا يمكن ان يؤديا الا الى تصور الاسلام تصورا سلبيا لكونه يرفض شرطي التوحيد الجحودي هذين ونتائجهما جميعا. وبين كذلك ان العائقين الثانيين (3و4) لا يمكن ان يؤديا الا الى تصور التصوف تصورا ايجابيا بادعاء بدائية الاسلام وفقره الانطولوجي. فيكون عائق البداية والغاية الجامع بينها كلها هو اساس نفي الفروق والتعدد عن العقل والوجود ونقلها الى الذات الالهية. وبين اخيرا ان هذا العائق بجمعه بين الاولين والاخيرين يكون جامعا لتصورالاسلام بالسلب مرتين: مباشرة وبتوسط التصوف. وذلك ما يؤدي ضرورة الى القول بالتقابل بين عالمين وحقيقتين والى الحيلولة من ثم جوهريا دون فهم الروحانية الاسلامية لكونها تناقض هذه المزالق مناقضة مبدئها الاساسي مبدأها الاساسي.

1- العائق الفلسفي الاول: عدم التمييز بين وحدة التاليف المفهومي ووحدة القيام العيني

صاغ الاسلام رفضه استشياء الانسان الطبيعي ورفضه تأليهه مابعد الطبيعي في شكل رفض للدهرية والحلولية مدخلين لتحديد الروحانية الاستخلافية. ففُهم ذلك فهما جعل البعض يتصور هذه المنزلة حلا تلفيقيا بينهما بما هما معتبران حلين اصليين. فيكون الاستخلاف بذلك منزلة روحية دونهما سموا لكونه وسطا بينهما حدين متقدمين عليه، كما فُهم تعريف ارسطو للفضائل في قراءاتها السطحية بكونها مجرد سلب لطرفيْ الافراط والتفريط. وما ذلك الا بسبب اول العوائق الفلسفية التي اردنا التنبيه اليها لفهم علل عدم النفاذ الى هذا المعنى الدقيق من المحمدية. ان صاحب هذا الفهم المتسرع يُغفل بذلك كونَ الاستخلاف منزلةً وجوديةً ذات قيام تام متقدم بالذات على المنزلتين الاخريين اللتين تتفرعان عنه تصورا تفرع الصفات والابعاد المجردة المفصولة من كل ذات موجودة بحق. فعندما نثبت وحدة الموجود بنفي اعتباره مؤلفا مثل تصوره لا يكون موقفنا الوجودي سلبيا حتى وان كانت صياغته المنطقية سلبية.

ذلك ان الموجود الفعلي التام ليس مؤلفا تأليف تصوره من المعاني التي نجردها منه. بل ان المعاني المجردة منه تصبح، عندما يؤقنمها الجدل السلبي، اسقاطات وجوديةً لا معنى لها الا بالقيام السلبي في اضافتها الىّ الموجود الفعلي الذي أُعتبر تصورُه مطابقا لقيامه. فتصبح المجردات المنطقية بذلك مقومات جوهرية ونتصور قيام الموجود قياما تأليفيا مثل مفهومه الذي نتصوره به ومثل كلمته التي نحاول ان نعبر بها عنه. ذلك هو الاسقاط الذي يضفي على الوجه المنطقي من التصورات وجها وجوديا مؤقنماً كل معنى ذهني فمؤسسا لكل الاوهام المزعومة اسرارا ميتافيزيقية او الغازا روحية فيحول بهذا الاطلاق الاسقاطي دون الغوص الى اسرار الوجود الفعلية في علمها الاجتهادي المتدرج.

ولما كان الاستخلاف منزلة لا تستند الى هذه الاقانمة صار

منزلة يعسر فهمها ويعسر احتمالها لكونها ممتنعة الادراك من دون التفطن الى هذا الخطأ المنطقي في قوتيه الاولى والثانية. فما تتميز به المحمدية هو بلوغ هذا التفطن فيها الى درجة لم يبق معها اي امكانية لنفي الحدود الوجودية (الفرق الوجودي) من دون تزييف نسقي يؤدي الى العدوان على الحدود الشريعية (الفرق القيمي). فالاسلام قد عرف تعدي الحدود الوجودية وتزييف الحدود الشريعية بكونهما جوهر التحريف في قوتيه كما صيغ بالتعبير التمثيلي:

1- قوة التحريف الاولى: عصيان الامر الخُلقي في احتجاج ابليس بما يعتبره قانونا طبيعيا مدعيا ان النار لا تسجد للتراب باسم العبودية لله وحده حسب التأويل الصوفي، لكأن رفض امره الخلقي عبادةٌ له خالصة وليس كفرانا به محضا،

2 -قوة التحريف الثانية: عصيان القدر الخَلقي في احتجاج المتصوف بما يعتبره قانونا معرفيا مدعيا فصلَ النفس عن البدن باسم العبودية لله وحده لكأن رفض قدره الخَلقي عبادةٌ له خالصة وليس كفرانا به محضا.

2-العائق الفلسفي الثاني: عدم التمييز بين الترتيب المنطقي والترتيب الوجودي.

من لم يميز بين الاولية المنطقية والاولية الوجودية قد يذهب به الظن الى اعتبار التصحيح المحمدي عودة الى البساطة والبدائية (26). فالاول لا يكون بسيطا وبدائيا الا اذا قُصد به اوليةُ تقدم عناصر المفهوم المجردة عليه في الترتيب المعرفي، اعني تقدم وجوه التصور العقلي التي نحلل اليها المفهوم الذي نضعه حدا للموجودات الحية ذات القيام الفعلي. اما اذا قُصد بالاول الاولُ الوجوديُ لا مفهومُه الذي يتألف بتركيب وجوهه او عناصره المجردة ليفيد معناه، فانه ليس بسيطا عندئذ ولا بدائيا، بل هو عين التخلّقُ الوجودي الذي يفوق تعقيدا كل ما نتصور من المفهومات لكون ادنى الموجودات لا يستنفذه اي تحليل بالغاً ما بلغ من الدقة واللطافة.

لذلك فمن ظن العصيان في قوته الثانية عين الحقيقة الدينية ومنطلق تحديد الهوية الالهية لن نعجب من كونه لا يستطيع النفاذ الى معنى التذكير المحمدي بوجوب التحرر منه تحررا هو عينه جوهر الاستخلاف. وكذلك الشأن بالنسبة الى من تصور العصيان في قوته الاولى عين الحقيقة الدينية ومنطلق تحديد هوية الذات الاصلية اسمى من هذا التصحيح. لا يمكن لهذا الا ان يرجع رجوع تصوف الحلاج الى نرفانا المقابلة بين المايا والحقيقة، حيث تصبح المجردات صورا عرضية (مايا/ حقيقة). ولا يمكن لذلك الا ان يعتبر تصوف الحلاج تعاليا عليها في هوس المقابلة بين الطبيعة والروح ، حيث تصبح المجردات اقانيم (وحدة/ تليث) قائمة بالذات.

3-العائق الفلسفي الثالث: عدم التمييز بين الحقيقة والمعنى في حالتي الاجتهاد والاطلاق

وبعبارة اخرى تخلص الادراك الديني من عائق فلسفي ثالث ينتج ضرورة عن الجمع بين العائقين السابقين يمكن القول إن المقابلة الفاصلة بين بعدي المعرفة المتمثل اولهما في صلة القول بمرجع المعرفة المعين او الفائدة المرجعية (Die Bedeutung) وبعده الثاني المتمثل في صلته بدلالة المعرفة العامة او الفائدة الدلالية (Der Sinn) لا تعني التفاضل او التقابل بين الحقيقة والمعنى. وهي لاتعني كذلك ان بعض البشر لهم القدرة على التخلص المطلق من هذه الثنائية تخلصا غير اجتهادي يعلل زعم ذواتهم سلطانا روحيا ينجي غيره من البشر الآخرين فلا يكون الاستخلاف عاما بل مقصورا على المصطفين.

فلو صح ان الفائدة المرجعية موجودة وواحدة على التعيين دائما لامتنع ان يكون لها ادنى صلة بالفائدة الدلالية ولاستحال فهم امكان الخطأ. ولو صح ذلك لترتب عليه وجود التواطؤ المطلق والتناظر التام بين الاسماء والمسميات، ولامتنع اخيرا التمييز بين علم مطلق ننسبه الى الاله ان سلمنا بوجوده وعلم نسبي اجتهادي ننسبه الى الانسان. ولعل ذلك هو ما يفهمنا موقف القائلين بمثل هذه الممتنعات عندما ينسبون العلم المطلق والمعصوم للأيمة والاولياء تحقيقا لشرط التوسط اوالنيابة او البدلية وزعما لوجود الاسرار الميتافيزيقية وادراكها الخاص بالمصطفين.

انما وحدة الحقيقة الوحيدة الممكنة في المعرفة الانسانية وحدة اجتهادية دون تعيين مطلق ونهائي للمدرك ولا للمدرَك سواء كان ذلك في علم الآية الطبيعية او في علم الآية الشرعية او في علم وحدتيهما الحيتين اعني الانسان والحضارة، علمهما الذي هو الاعتبار الديني الارقى لكونه عبادة شخصيةَ مستغنية عن السلطة الروحية التي تدعي الاطلاق فتزعم الاتصال بالذات الالهية اتصالا يتهم الرسول محمد بالوقوف دونه سدا لباب الرحمة على المسلمين: والمعلوم ان هذه الرحمة هي زعم من يدعي الاختصاص بفضل الله زعما يخوله حق الوصاية على البشر.

ان قابلية الفائدة المرجعية للتعدد وقابلية الفائدة الدلالية للوحدة بمقتضى عدم اطلاق العلم الانساني الذي هو اجتهادي دائما تحرران كلا منهما مما يحده في بعده فتخلصان الانسانية من اطلاق العلم اثباتا (النزعة الروحانية Spiritualismus) واطلاقه سلبا (النزعة الوضعانية Positivismus). فيصبح البعد المرجعي من المعرفة قابلا للتعدد مثل البعد الدلالي منها، مما يحُول دون كل انسان وادعاء العلم المطلق (الاطلاق الايجابي). ويصبح البعد الدلالي قابلا للوحدة مثل البعد المرجعي منها، مما يحُول دون كل انسان وادعاء النفي المطلق للعلم (الاطلاق السلبي). وهذا الحد من الاطلاقين اللذين لا يمكن ان يكونا الا كاذبين بالطبع هو جوهر الاجتهاد غير المستند الى الريبية اطلاقا سلبيا بديلا من الاطلاق الايجابي المستند الى الوثوقية. لذلك فان القرآن الكريم آية الآيات الاربع الاخرى لم يستثن احدا من حصر المعرفة الانسانية في الاجتهاد، اذ إن الانبياء انفسهم لا يحيطون بعلم الله الذي هو العلم الوحيد المطلق.

لم يبق للبشر بعد عدم الاستثناء هذا الا العلم الاجتهادي المستغني ضرورة عن السلطان الروحي المتعالي على الجماعة والذي يزعمه البعض ممكنا للمصطفين من القديسين واعواضهم من الابدال مثل الايمة والاولياء الذين بلغ بهم الكبرياء الى حد ادعاء رعاية البشر اكثر من خالقهم رأفة بهم ونيابة عنهم. ذلك ان نسبة العقل الانساني الى ادراك معطيات التجربة الدينية لا تختلف في شيء عن نسبته الى ادراك معطيات التجربة الطبيعية. كلتا معرفتيه نسبية ومؤقتة والثابت الوحيد فيهما امران ايمانيان هما:

1-ثابت الايمان بالوجود المتعالي لموضوعيهما بما هما آية خلقهما،

2-وثابت الايمان بقدرة العقل الانساني على معرفتهما الاضافية الى منزلته الوجودية.

4-العائق الفلسفي الرابع: نظرية المطابقة بمدخليها

لوحللنا نظرية المطابقة فلسفيا وعلميا ونظرية الاتصال او الحلول دينيا وصوفيا سواء اكان ذلك من مدخلها المتقدم على كنط (من الموضوع الى الذات) او من مدخلها المتأخر عنه (من الذات الى الموضوع)(27)، لاكتشفنا انها، في الحالتين، مزلق انطولوجي لا مخرج منه. لذلك فهي تمثل العائق الفلسفي الجامع للعوائق السابقة (اذ هو يزعم حلا موجبا يحرر من مفارقات العائق الثالث الجامع للعائقين الاولين) ايا كان ترتيب المتطابقيْن: الموضوع اولا او الذات اولا. فما يتوهمه الانسان ممكن الحصول في غاية لامتناهية لعقل مطلق (ومن ثم ممتنعة على الانسان بالطبع)، جعلته الفلسفة الوثوقية في الاتجاه الاول والفلسفة النقدية في الاتجاه الثاني فعلي الحصول في الحال المتناهي(28). وقد اعتبرته الاولى ضربا من الوجود ذا قيام ذاتي مطلق. اما الثانية فحطته الى مجرد ظاهر من الوجود حاصرة باطنه في تصور ذهني عام ممكن هو الشيء في ذاته. وبذلك صارت الذات الالهية مجرد وثن عقلي في الاولى ومجرد مسلمة اخلاقية لا قيام لها الا في الضمير الانساني عديمة الحقيقة الوجودية في الثانية لكون قيام الاله الفعلي اقل كثافة وجودية من قيام ظواهر الطبيعة المعلومة وبواطنها المجهولة في النظر فضلا عن الاوامر والنواهي الخلقية.

لذلك فالتصور النقدي ليس الا جوهر الحلولية الدينية الصوفية في العالم الخلقي الذي يعتبرمنافيا بالطبع للعالم الطبيعي، كما يتبين من ذهابه الى الغاية في التأويل الهيجلي لهذا الموقف استكمالا لفلسفة كنط (29).

5-العائق الفلسفي الاخير: التوحيد بين الوجود والادراك

ونأتي الآن الى العائق الاول والاخير عائق البداية والغالية، عائقهما الذي هو اصل العوائق جميعا لكونه المبدأ المؤسس للتوحيد الجدلي بين الوجود والعقل بحل الاقنومية الواقعية التي كانت حلا فلسفيا قبل ان اصبح حلا دينيا في اطوار الحلين المتوالية اللاهوتي الخالص واللاهوتي المؤنس والناسوتي المؤله والناسوتي الخالص. وقد حصل ذلك منذ التعريف الافلاطوني والارسطي للذات الالهية كما تعين في تأويلات مدارس الافلاطونية المحدثة الى الآن. فهذا العائق اساسه الظن بان التحليل الناقص لطبيعة الاضافات يمكن ان يؤسس التوحيد بين العقل والوجود. ذلك انه قد استند الى تصور علاقة العقل او الحب بين حديها معنى واحدا بسيطا وليس معنيين بحسب اعتبار اتجاهيها بين حديها طردا وعكسا. فاذا صح ان العاقل والعقل والمعقول او المحب والحب والمحبوب امر واحد في الوجود المطلق وكان ذلك اساس القول بالتثليث الفلسفي فينبغي منطقيا القول بالتخميس ان سلمنا بوجوب القول بالعدد للفرق البين بين اتجاهي العلاقة بحديها عقلا او حبا. ذلك ان العقل او الحب كلاهما فعل متعد دون مشاركة. فاذا افترضنا وجود المشاركة

في الفعل اضافة الى التعدية فينبغي ان نستنتج حصول الفعل في الاتجاهين وبمعنيي الفاعلية والمفعولية من الفاعل الى المفعول طردا وعكسا. فنضطر الى التخميس (العقل و العاقل والمعقول والعاقلية والمعقولية) او نعود الى الوحدانية نفيا لادخال التكثر وجعل الصفات تعددا تحققيا للذات الالهية بالتوالي السلبي لكونها اشكال تعين وتجل تكون الذات الالهية من دونها عدما خالصا فيصبح الخالق مدينا للمخلوق بقيامه وتعينه.

الفصل الخامس: شروط طلب الحقيقة بالحوار المتكافئ

رسمنا مقومات الروحانية الاسلامية الشكلية دون تعيين مضموني كما تحددت بذاتها في غاية نهضتها الاولى بداية لنهضتها الثانية من خلال تحديد العوائق الفلسفية التي تحول دون النفاذ اليها. ولعلنا بذلك نتمكن من تحديد المقصود بالحوار المتكافيء لكونه من دون ذلك لا يمكن ان يكون نزيها ولا مثمرا. فالمقصود بالحوار عامة والحوار الديني خاصة امر يقبل التعريف لكون ضروبه تقبل التصنيف استنادا الى القسمة المنطقية القبلية عند تطبيقها على الترابط بين انواع الروحانية وضروب تصور المعرفة والحقيقة في كل واحدة منها. ومعنى ذلك ان قبول نظرية المعرفة التصنيف القبلي بحسب القسمة المنطقية يمكننا من تحديد ظروف الحوار بحسب موقف المتحاورين منها. فالحقيقة لا تخلو من ان تكون موجودة او غير موجودة. فاذا كانت معدومة كانت المعرفة تحكمية وعديمة المعيار. واذا كانت موجودة كانت المعرفة غير تحكمية وذات معيار. لكن الاطلاق في الحالتين ينتهي الى اطلاق وهمي لا يستمد قيامه الا من العنف الحار (الحرب) او العنف البارد (الحيلة). (30)ويبين هذا التقسيم ان الظرف المثالي للحوار يكاد يكون ممتنعا، اعني انه لا يكاد يلتقي محاوران الا وكان احدهما او كلاهما يعتقد نفسه متكلما باسم وجود الحقيقة او باسم عدم وجودها، وانها واحدة، وانها ما يراه عليها هو دون سواه وخاصة في المجال العقدي. لذلك كان الحوار المتكافيء والنزيه مطلبا عزيزا لا يكاد يحصل في الوجود الفعلي. لكن استقراء التاريخ يبين حصول الفرضيات التالية حصولا يبين توافق الامكان النظري والحصو ل الفعلي:

الفرضية الاولى: فرضية الروحانية الحلولية من حيث المبدأ.

ان فرضية اطلاق المقابلة بين جوهرين تامي الاختلاف كل منهما عديم التنوع واطلاق التوحيد بينهما تؤدي ضرورة الى نظرية في الوجود تجعله منقسما الى عالمين مجردين: عالم روحي او صوري قبالة عالم طبيعي او مادي. فيكون الاول لا حقيقة فعلية له الا بنزوله الى الثاني ويكون الثاني لا قيمة وجودية له الا بصعوده الى الاول، سواء قلنا بتعال من جنس المثال الافلاطوني او بمحايثة من جنس الصورة الارسطية. كما ان هذه الفرضية تؤدي الى نظرية في المعرفة تجعلها منقسمة، وجوديا وليس منهجيا فحسب، الى علمين مجردين مطلقين احدهما لا يتحقق الا بفصل تجربة العالم الاول عن تجربة العالم الثاني (العلم الصوفي المطلق الايجابي المزعوم)، والثاني لا يتحقق الا بفصل تجربة العالم الثاني عن تجربة العالم الاول (العلم الوضعي المطلق السلبي المزعوم) (31).

الفرضية الثانية: فرضية الروحانية الاستخلافية من حيث المبدأ.

اما فرضية التحرر من اطلاق هذه المقابلة بين عالمين يزعمان خالصين فيعد كل منهما جوهرا بسيطا لا تنوع فيه ويتحد مع الآخر بالتسالب، فانها تنتهي الى وحدة العلم المتنوعة ذات الطابع الاجتهادي المقصور عليه، لكون الاحتكام فيها من حيث بعدها الغيبي لا يمكن ان.يكون الا مرجئا ولكون العلم المطلق مقصورا على الله وحده. لكن هذا الموقف يبقى غاية صعبة المنال، الا في حالات استثنائية يعز وجودها في التاريخ(32). وفي مثل هذه الفرضية فقط تكون طبيعة الحوار معرفية حقا لكونها غنية عن اللجوء لوسيلتي الغلبة (السلاح والخداع).

الفرضية الثالثة: فرضية الصدام التاريخي بين الروحانيتين.

لكن التاريخ الفعلي لا يكاد يعطينا من امثلة الحوار بين الروحانيات الا الشكل المزيج بين هذين الحدين الاقصيين لطغيان حالتي الفرضية الاولى عليه مما يجعل الفرضية الثانية شبه ممتنعة لكونها لا تحصل الا ضمن ظرفين مفروضين عليها من الخارج:

1-ظرف الحوار معها في ظل اصحاب سيطرة العلم الصوفي المطلقة،

2-وظرف الحوار معها في ظل سيطرة اصحاب العلم الوضعي المطلقة.

لذلك فانه يمكن القول بان شروط الحوار الديني في الوجود التاريخي الفعلي تكاد تكون مستحيلة لكون الظرف المحدد الخارجي يكون دائما الفاعل الاول والمؤثر الاساسي حتى عند من لا يقول بالاطلاقين. فهذا الامر العرضي الناتج عن ضرورة خارجية قد اصبح في ظن الكثير دليلا على الطابع

الصدامي الوجوبي بين الروحانيات مما جعل البعض يتصور كل دين نافيا بالطبع لحرية الاديان الاخرى فيعتبر الدفاع عن حرية العقيدة عنفا (زعم الاسلام عنيفا بالطبع) وينسب الى سياسة الحيلة موقفا غير عنيف (زعم المسيحية لا عنيفة بالطبع) رغم نفي اصحابها لهذه الحرية بحكم اطلاق احدى العقائد دون سواها.

وبذلك يمكن تصنيف ضروب الحوار على النحو التالي بحسب انواع الروحانيات التي تضعها هذه الفرضيات:

1-في الروحانية القائلة بالاطلاق التقابلي: حوار المعرفة والحجة ممتنع لذلك فهو يعوض بحوار القوة والحيلة حيث تقبل المؤسسة الدينية استخدام المؤسسة السياسية او تكون في خدمتها:

أ-في ظرف حكم اصحاب الحقيقة الدينية: حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع اصحاب الحقيقة العلمية

ب-في ظرف حكم اصحاب الحقيقة العلمية: حرب حارة فيما بينهم وحرب باردة مع اصحاب الحقيقة الدينية.

2-في الروحانية الرافضة للاطلاق التقابلي: حوار المعرفة والحجة ممكن فلا يحتاج الى التعويض بحوار القوة والحيلة، لكنه يجري بحسب منزلة اصحابه غالبين او مغلوبين.

أ-في ظرف كونهم غالبين: مثال الذهاب بالحوار الى حد المباهلة للدين والمنزلة الضامنة لحرية المغلوب الدينية.

ب-في ظرف كونهم مغلوبين: مثال المجادلة بالتي هي احسن للدين والجهاد للدفاع عن حرية العقيدة.

ويمكن كذلك ان نعرض نفس التصنيف من مدخل المقابلة بين الحقيقتين بالتوازي مدخل المقابلة بين الوجودين:

1.فالقول بالحقيقة الدينية نوعان:

أ-القول بها مع ادعاء تعينها المطلق في معتقد معين يلزم عنه ضرورة نفي العلم الاجتهادي والحوار النزيه لكونه يستوجب فرض هذه العقيدة باداتي العمل السياسي: السلاح عند القدرة اوالحيلة عند العجز: وذلك هو اصل الحرب الدينية الدائمة.

ب-القول بها دون ادعاء تعينها المطلق في معتقد معين يلزم عنه العلم اجتهادي ضرورة ومن ثم امكان الحوار النزيه لكونه يستوجب الحرية الدينية وينافي الفرض باداتي العمل السياسي: وذلك هو اصل الحوار المثمر.

2.القول بالحقيقة العلمية نوعان:

أ-القول بها مع ادعاء تعينها في نسق معين: اصل الحرب الطبيعية الدائمة.

ب-القول بها دون ادعاء تعينها في نسق معين: اصل الحوار السياسي المثمر.

3.بين 1و2:

أ-بين اصحاب القولين في ظرف حكم الشق الاول بحالتيه: اضطهاد الحرية الفكرية او الحد من اطلاقها.

ب-بين اصحاب القولين في ظرف حكم الشق الثاني بحالتيه: اضطهاد الحرية الدينية او الحد من اطلاقها.

واخيرا فان ضربي التصنيف يمكن ان يجمعا بحسب الصدق والكذب في القول باي قول منها لا من حيث اخلاق القائل بل من حيث طبيعة العقيدة التي تتضمن بطبعها ما يلغي الصدق لكونه يجحد خلقات الاشياء. فجميع هذه الاقوال قابلة لان تكون صادرة عن ايمان فعلي او خادع، وهو ما يقتضي ان نضيف فرضيتين اخريين تحددان النوعين الاخيرين من ضروب الحوار:

الفرضية الرابعة:

4.القول بالحقيقة الدينية الخادعة بالطبع لكذب الاطلاق بالطبع:

أ-يزعمون 1.ب. لخداع بعضهم بعضا.

ب-يزعمون 2.ب-لخداع النخب غير القائلة بالحقيقة الدينية.

الفرضية الخامسة:

5.القول بالحقيقة العلمية الخادعة بالطبع لكذب الاطلاق بالطبع:

أ-يزعمون 1.أ. لخداع النخب القائلة بالحقيقة الدينية.

ب-يزعمون 2.أ. لخداع بعضهم بعضا.

خاتمة

وهكذا فثبات البنى المنطقية المسيطرة على الفكر الميتافيزيقي في الفلسفة وثبات اسقاطها الوجودي منذ فجرها اعني ثبات هذه المزالق الخمسة التي حاولنا وصفها يفهمنا علة كون الموقف من الاسلام عند كلا المفكرين ممثلين لحدي الاستشراق الاقصصيين، هو عين الموقف منه منذ العصور الوسطى نتيجة لعدم التخلص من آثار الافلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التي تجددت في الافلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية واذن فلا علاقة لهذه المواقف باختيار اصحابها الحسن او السيء وبالمحددات العرضية التي تعلقت بها الردود على الفكر الاستشراقي دون النفاذ الى منطلقاته الفلسفية التي

صارت ثابتا عند القابل والراد بمن فيهم اصحاب الموقف الاصولي (33).

لذلك فمحاولة البحث عما يمكن ان يوجد في الاسلام من مذاهب منشقة تصبح مفهومة لانها تعتبر عند اصحابها مدخلا يخلص من الحيرة الحاصلة امام ما ليس بمفهوم منه ليتم ارجاعه اليها ارجاعا للمجهول الى المعلوم من الاديان الطبيعية المعروفة (الهند والفرس واليونان) او من الاديان المنزلة المعروفة (اليهودية والمسيحية بطوريها قبل الاصلاح وبعده). ومن اسس هذه النظرة او من نتائجها تصور القرآن الكريم مجرد نسخة منحطة من التوراة والانجيل، اللذين يعتبرهما الاسلام محرفين، ورفض ما يقوله في تحديد علاقته بهما اذ يؤكد انه تعين مطابق لاصلهما قبل تحريفهما، وتصور الفكر الاسلامي مقتصرا على الغالي منه لكونه فعلا مجرد حصيلة لهذه المصادر الخمسة ومن ثم فهو يمثل اكبر المؤيدات لهذه القراءات.

وفي الجملة فان ما يهمنا هو وجوب التمييز بين الحوار النزيه الذي يطلب الحقيقة وجودا او عدما (اذ قد نطلبها فلا نجدها فنثبت عدمها او امتناعها على الانسان) والحوار الذي يمثله ماسينيون لكونه حوارا يقتصر على تحييد عقائد المغلوب الدينية في مجال الصراع السياسي لتيسير التهام القوي للضعيف بعد تجريده من حصانته الروحية التي هي حصنه الاخير ضد الغزو المادي والروحي. فهذا الضرب من الحوار يبقى دون الحوار الذي ندعو اليه بين المسلمين والمسيحين (سواء بين العرب انفسهم او بين المسلمين والمسيحيين من غير العرب)بغاية تحقيق التعايش المدني وتحييد الصراع بين الاديان المختلفة او المذاهب المنتسبة الى نفس الدين في ما يمكن ان يفصل من الامور الدنيوية عن الامور الاخروية. فرغم ان مثل هذا الحوار يشترط تحييد البحث عن الحقيقة وجودا وعدما فانه مشروع لكونه يتخلص بوعي وقصد وعلى علم من ذلك الغش الذي يستهدف نزع حصانة الامم الروحية. لذلك فنحن نميزه عنه، لكونه حوارا سياسيا هدفه الوحيد طلب شروط التعايش بين اصحاب الاديان دون حرب خفية تفرض دين الغالب على المغلوب. وهذا امر جيد لا خلاف فيه اذا لم يدع ما ليس منه فيزعم انه حوار ديني: انه حوار سياسي وليس دينيا، انه موقف "لكم دينكم ولي ديني" اعني جوهر الموقف الاسلامي الذي لم يلجأ الى استعمال القوة الا لحماية الحرية الدينية.

ومن شروط هذا الموقف اتصافه بهذه الصفة عند كلا طرفي الحوار. وليس ذلك ما يراه ماسينيون: فهو يذهب الى حد تحديد منزلة الاسلام وتعيير الروحانية الاسلامية بالقياس الى المسيحية التي تمثل الحقيقة الدينية المطلقة عنده، ليقنع ضعاف العقل والايمان من المسلمين بانهم من المنبوذين ميتافيزيقيا، استنادا الى قراءته التحكمية للفكر الاسلامي عامة وللفكر الصوفي خاصة وتغليف ذلك كله بمهنج ليس له من منهج العلم حتى شكلياته الجوفاء وليس له من حيل المغالطة الا اكثرها سطحية اعني الالتزام الظاهري بما يظنه السطحيون من المفكرين جوهر الوجود العربي: تأييد بعض المواقف الايديولوجية او التعاطف مع بعض القضايا العرضية ومساعدة بعض العمال في الهجرة او بعض الباحثين عن الزعامة السياسية والفكرية الزائلة وهو امر لا يحتاج اليه الا من لا يستطيع ان يستغني عن الوصاية الدائمة بحكم ما اصابه من عقد لا تمحي: عقد المستعمَر.

هوامش التمهيد

(1) Zeitschrift Z.D.M.G., (Neue Folge Bd.VII) Bd.82 سنة 1928 ، ص. 23-41

(2) المعلوم ان هيجل يقارن الاسلام بالكنطية بمعنى السلب الوجودي الناتج عن الوقوف عند حدود التمييز Der Verstand وعدم البلوغ الى العقل Die Vernunft. وهذا الرأي لا يختلف عنه هرتون وماسينيون الا اسلوبيا وفي جزئيات عرضية. فالتعبير الرمزي عن النفي الى الصحراء عند ماسينيون (هاجر واسماعيل) والوقوف المحمدي دون الالتحام بالذات الالهية (الاسراء والمعراج) يعبر عنهما هيجل بصفة التعصب التصحيري للواحد المجرد بحكم نفي التعين الوجودي للذات الالهية ومن ثم التخلي عن مصدر الثراء الميتافيزيقي حسب ماسينيون. لذلك اعتبر ماسينيون المسلمين مصابين بالجذام الميتافيزيقي وبحاجة الى التعاطف الروحي الذي سيرجعهم الى الحقيقة المطلقة التي تعينت في الدين المسيحي (جمعية الابدال). وقد جمع هيجل

جل مواقفه من الاسلام في جزء العالم الجرماني من فلسفته في التاريخ. انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، العالم الجرماني، G.W.F.Hegel,Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Werke 12 stw., 4.Auflage, F/M 1995, 4. Teiln, 1.Ab. 2.K.Der Mohammedanismus, s.428-440, , . وكذلك في كتابه Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie من نفس النشرة II.19. حيث يؤكد هيجل على تجربة الواحد الشرقي الذي تتميز به فلسفة المتكلمين ص.517-522. والمعلوم ان هرتون نفسه قد ذهب هذا المذهب في تفسير اهم نظريات علم الكلام في الاتجاه الذي يصفه بالتحرري. ولعل عبارة هيجل هذه تكفي تدليلا على هذا التصور، ص.521-522:

« ان هذا النفي المجرد المرتبط بالواحد ثابت البقاء مفهوم اساسي للنحو الذي يتصور عليه الشرقي [الرب]» Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden , ist so ein Greudbegriff der orientalischen Vorstellungsweise

(*) انظر مجلة "الحياة الثقافية" . العدد 85 السنة 22 ماي 1997 .

(3) نظر نص هرتون المشار اليه في الهامش الاول: التحديد البراهماني: ص.30-31.

(4) حجة هرتون الاولى، نفس المصدر، ص.29-30

(5) حجة هرتون الثانية، نفس المصدر، ص.30-31 ،

(6) حجة هرتون الثالثة، نفس المصدر، ص.31

(7) رفض التأويل السني، نفس المصدر، ص.35-36.

(8) رفض التأويل المسيحي عامة، نفس المصدر، ص.31

(9) رفض الطريقة الكلامية والفلسفية، نفس المصدر، ص.32 وص.40.

(10) رفض طريقة الاستبطان والتعاطف، نفس المصدر، ص.40

(11) المنهجية النسقية المقترحة والمستعملة من قبل هرتون، نفس المصدر، ص.32 وص.40.

(12) المثال الاول، نفس المصدر، ص.36.

(13) المثال الثاني، نفس المصدر، ص.38.

(13م) الثالوث السطحي، نفس المصدر، ص.35.

(14) انظر الاحالة الى Rudolf Otto في الهامش 22 من الترجمة العربية المصاحبة او الهامش الاول من ص.36 من نص مقال هرتون .

(15) Max Horten, Die Lehre vom Propheten und Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes, الصادر بيون عن دار ماركوس وفيبر 1913

(16) انظر Louis Massingon, Parole donnée, Seuil, Paris 1983, ص.64.

(17) انظر P.Roclave, Louis Massignon et l'Islam, Col.Témoignages et Documents, n!2, Institut français de Damas, p.38.

(18) انظر : A.Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammds nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen, 2.Ausgabe, Berlin 1869 وعهد الرسول لنصارى نجران ص.502-503. والمعلوم ان علة سوء فهم المباهلة هي جوهر رهانها الميتافيزيقي: تحديد منزلة عيسى عليه السلام بوصفه عبدا رسولا ونفي الوساطة والسلط الروحية التي ارجعت الى ما هي عليه فعلا في التاريخ الحقيقي باعتبارها اتخاذ الناس بعضهم البعض اربابا. لذلك قال الله جل من قائل نفيا لعبادة البشر بعضهم بعضا بحجة الوساطة المستندة الى العلم المحيط المزعوم بهذه الاسرار في آل عمران مباشرة بعد المباهلة: « قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون» (آل عمران 64). كما قال جل وعلا: « اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله » (التوبة 31) . وقال كذلك: « ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل» (التوبة 14). واذن فغاية الامر كله في طبيعة السعي المحمدي لتخليص الدين الذي صار دين جميع الكائنات من التحريف هو ما تتضمنه هذه الآية الكريمة من آل عمران التي تنسب التحريف الى مستخدمي الدين بدعوى خدمته: « وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون» (آل عمران، 78)

(19) انظر كذلك من بين اعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله الذي يلخص مضمون افكاره حول الدور الفارسي والشيعي عامة والسلمانية خاصة في الروحانية الاسلامية: Die Ursprunge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam الوارد في الجزء الاول من Opera Minora الصادرة عن دار المعارف بلبنان ص.499-513 .

(20) الانعام 75-80.

(21) «ما كان لبشر ان يؤيته الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون» آل عمران 79.

(22) انظر P.Roclave, . المرجع المحال عليه سابقا، ص.67.

(23) اليك كيف يصف هرتون مصادر الفكر الاسلامي الاسمى في مصنفه «مدخل الى ثقافة الاسلام الروحية السامية»: Eiführung in Die Höhere Geisteskultur des Islam (Bonn, Verlag von F.Cohen, Berlin1914, s.XII-XIII)

" Die islamische Geisteskultur ist in ihren höheren Teilen, d.h.Philosophie, spekulaiver Theologie, theoretischer Mystik und Naturphilosophie, nicht einfachhin identisch mit dem Hellenismus, sondern eine Weiterbildung desselben duch hin zukommende persische (die konträren Reihen: Licht-Finsternis, Leben-Tod, Gut-Böse usw.das Lebende ist seinem Wesen nach lebend..) und indische Ideen."

انظر كذلك من اعمال ماسينيون الكثيرة في هذا المعنى مقاله: Interférences Philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: notion de "l'Essentiel Désir" الوارد في الجزء الثاني من Opera Minora الصادرة عن دار المعارف بلبنان ص.226-253. وفيه يؤكد على المصادر الفلسفية عامة والعرفانية اليونانية ما قبل السقراطية خاصة.

(24) ولما كان ما يعتبره هذان المفكران نقصا في الاسلام هو عينه ما سعى الاسلام الى تحرير الدين منه، اعني نواة الاسرار الميتافيزيقية المزعومة والوساطة الروحية الموهومة عينهما، اي اساسي الحاجة الى سلطان روحي يقوم بمهمة السدانة المقدسة، فاننا نفهم ان يكون الجزء المتمم الذي يبحثان عنه منحصرا في فكر غلاة التصوف وفرق التشيع الغالية لمحافظتهما عن هذين الامرين في شكل لا يبعد كثيرا عن مؤسسة الوساطة الروحية في عصرها الوسيط الزاهي مع المحافظة على حرارة العاطفة الدينية التي صارت مفقودة في الغرب الحديث. ومن اعجب الامور ان هرتون يدعو الى تحرير الاسلام من تميز محمد الذي يعلم الجميع انه ينفي كل ما ينسب اليه مما يجعلة فوق البشرية والعبودية ويعتبر التصوف والامامة اللذين عمما اسطورة تعالي بعض البشر على غيرهم سبيلين الى هذا التحريرلكأنه يجهل انهما هما اللذان يؤلهان القطب والامام نظير تأليه الفكر المسيحي للمسيح عليه السلام وتأليه كل من يزعم المسيح قد حل فيه ليوكل اليه مهمة انقاذ البشر بالبدلية التي تتنافي تمام المنافاة مع المسؤولية الشخصية التي يستند اليها الاسلام.

(25) انظر: Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1922, Bd.1. s.152 ، من الشذرة الخامسة : Denn (das " Seinde) Denken und Sein ist dasselbe " «ذلك ان العقل(الموجود) والوجود هما نفس الشيء» وهذا البيت يمكن ان يصبح الوهم الاكبر بمصطلح ابن خلدون: التوحيد بين الادراك والوجود بما هو اساس الفلسفة الجحودية. والمعلوم ان قصد بارميندس لم يكن بالضرورة التوحيد بين الادراك والوجود بمعنى رد هذا الى ذاك بل بمعنى اعتبار المقبول من الادراك ما كان مطابقا للوجود دحضا للسفسطة. لكن المطابقة اصبحت شيئا فشيئا مساواة فتوحيدا بينهما فاطلاقا للموقف السوفطائي (مقتضيات منطق ارسطو الميتافيزيقية هي حسب ابن تيمية: السفسطة في النظر والقرمطة في العمل). ولما كانت بداية الفلسفة اليونانية بعده قد اصبحت في جوهرها منحصرة في هذا الوهم فانها قد صارت جحودية الاساس. والواقع ان اساس المثالية القديمة واساس المثالية الحديثة واحد. وكلاهما ينتهيان الى التصوف الفلسفي بما هو وحدة وجود روحانية ملازمة لوحدة وجود طبيعية تناصبها العداء. ويوازي ذلك، اسقاطا لثمرات الفكر الفلسفي على الفكر الديني، التقابل بين الروحانية المسيحية والروحانية البراهمانية. وكلا الحلين الفلسفيين والدينيين مبني على مغالطات منطقية بينة. لكن نقدها لا يُقبل لكون بساطته تكاد تكون من باب السذاجة، فلا يؤخذ مأخذ الجد. ذلك انه سرعان ما يتهم بالنزعة الوضعية، في حين انه، عند تعميقه، ينافيها تمام المنافاة. فشتان بين نفي التعالي الذي تؤول اليه الوضعية بنفي يطلق العلم النسبي وبين نفي اطلاق هذا العلم لاثبات التعالي. لكذلك كانت حقيقة الموقف الوضعي هي عينها حقيقة الموقف الصوفي، اذ هما لا يختلفان الا بالعبارة: فاذا كان العلم المطلق ممتنعا سلبا وايجابا كان ادعاؤه الكاذب نفيا للتعالي الذي يحصر في المتناهي في حالتي العلم الوضعي و العرفان الصوفي.

ولنضرب مثالا من التعامق الوهمي الذي استمده اللاهوت الحديث من منهجية المثالية الفلسفية الحديثة اعني المنهجية الفينومينولوجية التي تنتسب اليها بعض محاولات ماسينيون انتسابا غير محدد الصياغة التقنية. فهذه المنهجية الفينومينولوجية تؤسس المثالية المعاصرة والتصوف الفلسفي والديني بالصورة المتعامقة التي مفادها كما يتبين من تحديد هوسرل للوثن الاساسي في هذه النظرية اعني المبدأ القائل بان "الوعي المطلق هو فضالة نفي العالم Das absolute Bewusstsein ist das Residuum der Weltvernichtung" كما يمكن تلخيصه من مضمون القسم الثاني من الجزء الاول من Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie بعنوان Die Phänomenologische Fundamentalbetrachtung. فهذا الوعي مطلق التعالي ومضمونه الباطن وجود مطلق قبالة مضمونه الخارجي الذي هو وجود نسبي. وفضلا عن كون هذه المحاولة قد اقتصرت على عكس المسار القديم، اذ جعلت الوعي الانساني المتعالي بديلا من العقل الالهي فانها تؤول بكل بساطة الى الاسقاطات المنطقية التي نصف في هذا الفصل. فما هو "نفي العالم Die Weltvernichtung" ؟ فهل تصور نفيه نفي له غير تصوري ؟ اليس من البديهي ان يكون نفي العالم تصورا مستثنيا لفعل التصور من

فعل النفي ؟ فهذه العبارة اذا اخذت ايجابا تكون: تصوري لنفي العالم ليس منفيا عند حصول تصور نفي العالم (تحصيل حاصل). لكن ذلك ينقلب عند الفيلسوف نفيا فعليا: فيعتبر وجود الوعي قابلا فعلا للمقابلة مع وجود العالم بخاصية الاطلاق والنسبية او اليقين والشك لا في التصور فحسب بل وكذلك في الوجود. وبذلك يزدوج الانا الى "انا عالمي" وانا مابعدعالمي" نظير الازدواج الى الانا الطبيعي والانا مابعد الطبيعي. وذلك هو اساس تأليه الذات الصوفية والفلسفية. يؤله الانا بتوسط التجرد الصوفي في الفكر القديم والوسيط وهو يؤله بتوسط التجريد الفلسفي في الفكر الحديث والمعاصر. وقد ينسب الى ديكارت الدور الاهم في النقلة من التأليه الاول الى التأليه الثاني، باعتباره مؤسس الذاتوية الحديثة، رغم كونه كان يستهدف عكس ما ينسب اليه عادة. اذ هو يميز بين الترتيب المنهجي الذي يذهب من الذات الى الرب وحقيقة الامر التي تذهب من الرب الى الذات. فيعود الامر كله في فلسفة الجحود الى التوحيد بين العقل والوجود اللذين ردا الى فعلين من افعال الانسان: الادراك النظري والفعل العملي.

وقد رمز القرآن الكريم الى اساس هذا التأليه: فآدم الذي عُلِم الاسماء اصبح قابلا لعصيان يتجاوز به عصيان ابليس، لكونه لا يرفض الامر مثله فحسب (باسم فهمه للشريعة) بل هو يرفض القدر (فيضيف نفي الطبيعة باسم الرد على النفي الاول) مثل المتصوف (وذلكما هما العصيانان اللذان يسعى غلاة المتصوفة الى رد الاسلام اليهما: اعني البراهمانية والمسيحية). ولولا الاسماء لامتنع على الانسان ان يتعالى على العالم وعلى ذاته العالية الى حد نفي الاول واطلاق فضالة الثانية لتأليهها. ينسى الفيلسوف والمتصوف ان نفي العالم تصوريا فعل عالمي. لذلك فاعتباره اياه نفيا للعالم من دون نفي ذاته امر كاذب بالطبع، لكونه يتصور نفي العالم مبقيا على ذاته فضالة ليست منه. فلنفرض احدا قال: اتصور نفسي بعد الحياة اي عندما اكون قد مت. فهل يعني ذلك ان فعل تصوره لذاته ليس فعلا حيا بل هو فعل حصل خارج الحياة اي في حالة المماة ام ان من خاصيات الحياة انها تستطيع، بما هي حياة وبشرط بقائها حياة، تصور الاضداد الموت والحياة؟

ونقل النفي من مستوى التجريد (فعل التصور فلسفيا) الى مستوى التجرد (فعل الترهب صوفيا) لا يغير من الامر شيئا. فهذا الفعل كذلك فعل كاذب بالطبع، لان المتجرد، مثله مثل المجرد، يدعي امرا هو عند الاطلاق كاذب بالطبع. فهو لا يستطيع ان يمارس التجرد والرياضة الا بما فيه من حي اي بما بقي منه مما اراد نفيه. كما ان سلوك الفقراء من المتصوفة لا معنى له لكونه يشترط نقيضه عند غيره: فلكي يعيش الفقير تجربة الفقر لا بد من ان يعمل احد ليوفر له القوت الادنى. واذن فكل ذلك كاذب لانه يخلط بين نفي التعلق بالدنيا اوعدم حصر الوجود في بعده الدنيوي ونفي الدنيا المزعوم عبادة في حين انه جوهر العصيان بقوتيه. هذا فضلا عن كون نفي الدنيا لا ينفي التعلق بها بل هو يضاعفه عند صاحب النفي توقا اليها توقا غالبا ما ينتهي الى النقيض، ذلك ان نفي العالم Die Weltvernichtung بمعنى نفي التداني او نفي الدنيا Die Diesseitsvernichtung له في اغلب الاحيان رديف هو نفي السماء Die Himmelvernichtung بمعنى نفي التعالي او نفي الآخرة: Die Jenseitsvernichtung! وقد اشار القرآن الكريم الى هذا التحول في آية الرهبانية فقال: «ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة و"رهبانية ابتدعوها" ما كتبناها(*) ا عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم وكثير منهم فاسقون». (الحديد 27)

اما نفي التعلق بالدنيا فهو يقتضي تجاوزها السوي بعدم نفيها، اعني باعتبارها مناسبة عيش هذا التجاوز من خلالها وشرط هذا التجاوز. فالمعلوم ان التجارب الضرورية لنفي التعلق بالدنيا ليست امرا يحتاج الى رياضة خاصة الا عند من يريد ان يجعل ذلك القطع حيلة استدراجية لا فضيلة خلقية. فجميع البشر لهم هذه التجارب بمقتضى كونهم بشرا تصورا وفعلا: الوعي بالمحدودية الحاصلة وبالاطلاق الممكن في كل التجارب المعيشة العادية مثل الالم واللذة والثروة والصحة والمرض. فكل ما يتناوله الانسان يتضمن ذاته وحدوده المرجعة الى ما يتعالى عليه كما وكيفا. ولعل ام التجارب الوجودية امها ذات الوجهين الموجب والسالب هي تجربة الجسد وتجربة الموت سواء في الوجود الذاتي او في وجود الاحبة. ان هذه التجربة بوجهيها المشاعين للجميع تمثل بالجسد امارة المحدودية الحائلة دون كل الاكاذيب المستندة الى نفيه. وهي تمثل بالموت بداية اللاتناهي الحائل دون كل الاكاذيب المستندة الى اطلاق الحياة الدنيا. وكلا الوجهين من نصيب الجميع. فلا حاجة اذن الى ممثلي العصيانين. ان تجربة الجسد والموت عند الاحبة وعند الذات تعد بوجهيها من الادلة القاطعة على ان الاطلاق ليس الا تأسيسا للوجود الكاذب وليست الحق كما يدعي المتألهة: فاذا كانت ذات الانسان المتعالية هي هذه الفضالة وكانت هي المطلق او الله او متحدة معه كان الله فضالة الوجود ومجرد كيان سلبي.

(26) يعجب ماسينيون من ان الله قد سمح للاسلام والاصلاح البروتستنتي التكوص عن الفهم الكاثوليكي للدين فيزعم عودة الاول الى النظام الابوي الابراهيمي وعودة الثانية الى عهد القانون ، انظر Pierre Roclave, ، نفس المرجع المحال عليه سابقا ص. 33-32. ايكون الله مذنبا هو ايضا مثل محمد الذي وقف دون الغاية في ملاقاة الرب فحكم على المسلمين بالادقاع الميتافيزيقي حسب رأيه وكتب على ماسينيون وبدلائه ان ينجوا المسلمين من هذه اللعنة ؟

(27) انظر عرض كنط لعلاج نظرية المطابقة بما هي منطلق الانقلاب الكوبرنيكي في الفلسفة النقدية، I.Kant, KRV, Werkausgabe, Band III, stw.1, Vorrede zur 2. Aufage, s.20-41.

(28) كان حل المطابقة في القديم مشروطا بما وصفناه اعني بعمليتي الخصم والضم اللتين اشرنا اليهما. وذلك بالصورة التالية: فالمقابلة بين الجوهر والاعراض تؤدي الى التمييز في هذه بين ما يقبل العلم او ما لا يقبله واعتباره مما يقبل عدم الاعتبار. وتلك هي عملية الخصم. ومع ذلك فان التعيين الذي يعد جوهر القيام الوجودي ينسب الى لاتناهي هذه الاعراض المنسوبة الى المادة. فيصبح جوهر القيام منتسبا الى ما لا يعلم ومن ثم الى ما يستثنى من

الوجود الجوهري. ذلك هو التناقض المطلق في الحل التطابقي القديم. اما في الحل الحديث فيتمثل التناقض في اعتبار المعلوم من الطبيعة ظواهر مما يعني ان اللامعلوم هو الاساس. ثم ينقلب الامر فيصبح في العمل الاساس المفروض للعمل اساس الوجود الباطن للفعل الخلقي. فيكون الاول ظاهرا باطنه مجهولا ويكون الثاني باطنا ظاهره منفي. فيكون العلم النظري سلطانا على العدم. ويكون العلم العملي عدم سلطان لكونه مجرد التزام بنوايا خالصة في تصور صاحبها وممتنعة التحقق، اذ تظل دون تحقيق لكونها لا تتحقق الا مشروطة بالعدم الاول.

(29) انظر هيجل نفسه، المجلد XIV ص90- 91 "ولكن لما كان الروح ليس بالامر الطبيعي بل انما هو ما سيجعل من نفسه، كان الروحي ليس الا هذه العملية المنتجة للوحدة في ذات الروح. وتنتسب هذه الوحدة الروحية الى نفي الطبيعة ونفي الجسد بصفته ما على الانسان ان يتخلص منه، وذلك لان الطبيعة من اصلها شريرة. بل ان الانسان ذاته شرير من اصله: ذلك ان كل شر يفعله الانسان مصدره غريزة طبيعية. ولما كان الانسان من حيث ما هو في ذاته (ماهيته اوما هو بالقوة) صورة الاله عينها وكان في الوجود مجرد كائن طبيعي كان من الواجب على ما هو في ذاته ان يتحقق فيتجاوز الطبيعة الاولى. فالانسان يصير روحانيا ويرقى الى الحقيقة من خلال تجاوز الطبيعة بقدر كون الله ذاته ليس الا روحا خالصا، وكونه الواحد المنطوي على ذاته الذي يجعل ذاته غيرا حتى يعود اليها من خلال هذا الغير"

(30) ولعل اثبت الخاصيات في عمل ماسينيون اثبتها هي الخاصية التي جعلت الاستناد اليه في تأسيس الحوار امرا ممتنعا. فقد جمع ماسينيون بين هذين الاطلاقين فاسهم في العنفين الحار(بما هو عسكري ودبلوماسي وربما جاسوس مثل لاورنس العرب صديقة وشريكه) والبارد (التحيل بالدفاع المزعوم عن القضايا العربية وبمحاولة تأسيس التصوف المغالي بحثا عن مؤيدات من القرآن الكريم ومن الشواهد التاريخية الايهامية مع التوكيد المرضي على غلاة المذاهب لجعلها المثل الحقيقي لجوهر الاسلام). فرغم ما ينسب اليه من تطور في تصور الاسلام واسهام في تغيير موقف الكنيسة منه بما يزعم له من تأثير في صياغة قرارات الفاتيكان الثاني (وهو امر لا معنى له لكون موقف الكنيسة من الاسلام امر لا يعنيها الا هي في حركتها التبشير ية) فانه قد بقي ثابتا لا يتزحزح في امرين هما:

1-تأويله لحادثة نفي هاجر واسماعيل تدليلا على كون العرب خاصة والمسلمين عامة من المنبوذين الميتافيزقيين بالذات،

2-تأويله عدم تقدم الرسول محمد في الاسراء والمعراج الى حد الانصهار في الذات الالهية مثل الحلاج تأويلا يعني في جوهره ان محمدا هو ضديد المسيح الحقيقي او الدجال ومتمم ذلك النبذ الميتافيزيقي المزعومDer Widersacher.

فيكون بذلك مضمون مسعاه كله قابلا للتحديد بالصورة التالية: انا ماسينيون مالك الحقيقة والمعبر عنها اكتشفت حقيقة الجذام الميتافيزيقي الذي اصابكم ايها المسلمون في البدء (حادثة النفي) وفي الغاية (حادثة الاسراء والمعراج). وهاأناذا ابين لكم الطريق الى تجاوزه: انها طريق تصوف الحلاج الذي حرر الاسلام من نقصه بان بلغ به الغاية اعني المسيحية التي هي الدين الوحيد التام الذي ادعوكم اليه ايها العرب والمسلمون السذج، ولعل ما ورد في رسالة بعثها الى احد اصدقائه حول الحوار مع العرب والمسلمين اكبر دليل على ذلك: فقد ذكر فيها ان الحوار معهم لا يمكن ان يكون الا من منطلق نكوصهم الى التصور الابوي الابراهيمي!

واغرب ما في الامر موقف المثقفين العرب والمسلمين من معاصري ماسينيون او الحاليين واعجابهم به. فهذا الاعجاب لا يمكن ان يفهم الا باحد امرين: اما عدم فهم قصده الواضح وهو مستبعد لكونه يعني انهم بلغوا درجة من الغباء يصعب تصديقها، او التواطؤ الناتج عن الاقتناع بهذه التصورات مع فقدان الايمان الحار والصادق الذي يتميز به ماسينيون عليهم، للحصول على عوض بخس لا يشرئب اليه الا المثقف الكاذب. فهو يقدم لهم شهادة في حيازة فكر رفيع وتعال على العامة ويحقق لهم وهم منزلة الاعتراف في الرأي العام الاستعماري (مثال ذلك طه حسين الذي يتفق مع ماسينيون بخصوص منزلة الاسلام ولكن من منطلق آخر، هو منطلق الموقف الوضعي من الدين عامة)، كما يزعم كل المتصوفة الذين يتصورون تعامقهم السخيف ارتفاعا فوق العامة. والواقع ان كل المعتقدات الصوفية وكل ادعاء للتعالي على العامة كل ذلك ليس الا شعوذات اكثر عامية من كل المواقف العامية بقدر لا يكاد يصدقه احد. فمجمل معتقدهم يعود الى التسليم باوهام تسمى اسرار الوجود وبهم الاوهام المتمثل في ظن ذلك معلوما لهم وحكرا عليهم ثم تحويل ذلك الى اساس للوساطة الروحية بما هي القاعدة التي ينبني عليها سلطانهم الدنيوي اذ ليس الاول عندهم الا اداة الثاني(ذلك ان الخاصة والمتصوفة او اصحاب دعوى خاصة الخاصة لا يصدقون بشيء في قرارة انفسهم عدا تأليه انفسهم الناتج عن مرض تضخم الذات كما هو الشأن عند جل المتشاعرين). ولعل اكبر الادلة هو كون هذه الاسرار ليست شيئا آخر غير المعنى المتعاقل الكاذب التي من جنس كرامات الاولياء ومعجزات الوسطاء وهي جميعا حيل ساذجة من جنس حيل السيمائيين وكل خفاف الاصابع كما هو الشأن في مهرجانات الاطفال. وما عداوتهم الصريحة لمحمد الا لكونه قد انهى عهدهم بان نفى كل المعجزات والعلم المطلق ثم بان ختم الوحي فلم يبق الا على العلم الاجتهادي في مجالي الطبيعة والشريعة اساسا للدنيا والدين: فليس للوجود من اسرار عدا اسراره الحقيقية التي يمكن علمها الاجتهادي المتدرج في آيات خالقه الخمس: الطبيعة والشريعة ووجهتها الطبعية (الانسان) والشريعة (التاريخ) واساسها جميعا (خطاب الله وكتابه العزيز: القرآن الكريم الذي هو عين الكتاب من كل الكتب السماوية عند النظر اليها قبل ان يزيفها المتاجرون بالدين كما ورد في كثير من الآيات) .

(31) وعن هذا التقابل بين الاطلاقين المتلازمين تلازما نفوريا وتدافعيا ينتج في المجال العملي الخلقي الفصل بين الروحاني المنافي للزماني والزماني المنافي

للروحاني. فلا يتعايشان الا تعايشا خارجيا كل منهما لا يقوم الا بنفي الآخر له، لان مجال فعله ليس الا حصيلة هذا النفي المتبادل. فيكون الزماني واداته السياسية لا قيام لهما الا برعاية ما ازيل منه الروحاني واداته الدينية، اعني برعاية تجعل قيامه قيام تحقيق المفاسد والادواء. ويصبح ذلك اساس الحاجة الى تدخل الروحاني واداته الدينية اللذين لا قيام لهما الا قيام التمريض لتلك المفاسد والادواء تمريضا بالتخليص والانجاء. واذن فالدين يصبح استسلاما للامر الواقع وكأنه ممتنع التغيير، والاقتصار على تقديم البلاسم الوهمية بدلا من الاسهام في الترقي الروحي الفعلي للانسانية: لكأن التعاطف مع الجذامى ماديا وروحيا يمكن ان يكون بديلا من البحث الطبي والخلقي عن الدواء او مجرد مكمل وهمي لعجزه. وهو في كلتا الحالتين تصور سلبي. فتكون نتيجة هذين التصورين المتلازمين بالتنافي الفصام الدائم في ذات الشخص الانساني (ثنائية الجسم والروح) وفي وجود الجماعية البشرية (ثنائية بهائم الانعام والرعاة). ذلك ان هذا الفصل يلزم عنه حرب سجال من اجل الاستتباع المتبادل بين بعدي الذات الفردية وبين بعدي الـذات الجماعية. وعندئذ يصبح هذا الفصام الشخصي والجماعي داءً لا علاج له الا برفع الكذب الى حد الاطلاق من خلال تأسيس السلطان الروحي والسلطان الزماني المتعالين على البشر والمتواطئين تواطؤ سلطانيْ العلم والقوة المطلقيْن.

وبين ان هذا الموقف ليس له من تواصل مع غيره الا بصورة خداعية بالطبع لان بنية المؤسسة التي تستند الى هذا التصور الوجودي والمعرفي تقتضي جعله مجرد قناع يحول المعرفة الى ذريعة تستهدف تحقيق الغلبة بقناع طلب الحقيقة التي تفرض معلومة منذ البداية وباطلاق لا مطلوبا يسعى اليه الجميع سعيا اجتهاديا. واذن فالحوار لا يكون عندئذ الا مراوحة بين اداتي التبشير لكونه منضويا دائما تحت قوة سياسية حامية، اعني بين التبشير الصريح التابع (في ظرف حرب حارة بالسلاح) والتبشير المنافق التابع (في ظرف حرب باردة بالحيلة اساسها اغتنام حاجات البشر: استغلال ظرف العامل المهاجر او المجاعات او الامراض النفسية). وتلكما هما اداتا التبشير المتلازم دائما مع سياسة استعمارية في العالم المغلوب او لسياسة تبشيرية في الظروف الانسانية الملغية للخيار الروحي الحر. ومن ثم فهو حوار سياسي ينقسم ضرورة الى نوعين بحسب ظرفين متقابلين احدهما هو ظرف سلطان اصحاب الحقيقة الروحية الدينية المستبعدة للحقيقة الطبيعية العلمية، والثاني هو عكسه. ويبلغ هذا الحوار المزعوم ذروة البشاعة عندما تتعاون الآليتان وتتقاسمان الادوار: الاستعمار المادي السياسي بوسائل صاحب الحقيقة الطبيعية العلمية والتبشير الحضاري الديني بوسائل صاحب الحقيقة الروحية الدينية. وقد يجتمعان في الشخص الواحد فيكون عسكريا متصوفا فلا ندري ايهما نقدم !

(32) ومن علامات هذا الارجاء قوله جل وعلا« ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد» الحج 17.

(33) فمواصلة اعتبار محمد، دون تصريح، ضديدا للمسيح او الدجال L' antichrist لا يمكن فصلها عن مواصلة تصور المسيح هذا التصور الذي يستلزم ضديدا له ضرورة لكون هذين التصورين يعودان في الحقيقة الى نفس التصور من مدخلين مختلفين. فلا يمكن تصور الرهبانية مثلا (ترك النساء او الرجال بحسب المترهبن) من دون انقلابها الى عكسها، اعني الى البدائل اللاسوية من الحياة الجنسية عند صاحبها او عند نظيرها المعكوس او البغاء: وذلك هو معنى آية الرهبانية المشهورة. انما ضديد المسيح هو نيتشة ضحية التربية الناتجة عن هذا التصور المحرف لحقيقة المسيح عليه السلام، ذلك هو معنى قلبه القيم، اعني الرد على مدخلها الاول اللاسوي بمدخلها الثاني اللاسوي. واذن فعدم فهم المحمدية بهذا المنظار لا يمكن ان يتغير بل ينبغي ان يبقى هو هو قبل الاصلاح الديني وبعده ما ظل الحوار يجري من منطلقات الفكر الافلاطوني التوراتي المحدث في شكليه الاقصيين الهلنستي والجرماني ويرفض اسس الثورة المحمدية التي لا يمكن ان تقاس بالاصلاح الديني الذي اسس الافلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية كما تعينت في فلسفة هيجل. ونفس الامر الذي يجعل تصور المسيح المحرف يستلزم ضديدا له هو عينه الذي يستلزم الجذامى لفرنسوا الاسيزي والعرب المنبوذين ميتافيزيقا جذامى ماسينيون في بلادهم او في المهجر. لكن الجذام الميتافيزيقي عديم المعنى الا اذا سلمنا بوراثة الخطيئة ولعنة الاخراج من الجنة: فيصبح الحال الذي وقع عليه الاخراج مفعولا لاجه يعلل الاخراج ولا يقتصر على وصف كيفية وقوعه من حيث العلاقة بين آدم وابليس، لكأن آية الاستخلاف لم تذكره متقدما على العصيانين.

(*) لا ازعم قدرة على تفسير القرآن الكريم. لكن دلالة هذه الآية يمكن ان تصبح بينة اذا لم نعتبر توالي النفيين (ما . . . . الا) اثباتا لتقدير الرهبانية على مبتدعيها ومن ثم اثباتا لكونهم مجبرين على ابتداعها بل اثبات لتسجيلها عليهم بعد ابتداعهم اياها. فيكون مدلول الآية ان الله قد سجل هذه البدعة تحت عنوان "ابتغاء رضوان" الله عملا بنيتهم وليس تحت عنوان الفسق عملا بما نتج عن هذه النية عند البعض منهم ممن لم يرعها حق رعايتها رأفة بهم ورحمة نظير ما جعل في قلوبهم بكتابة تقديرية وليست تسجيلية كما هو منطوق الآية.

التربية وصيرورة المجتمعات العربية الإسلامية

أبو القاسم العليوي *

علاقات المجتمعات العربية الإسلامية بالحداثة، ومواقفها منها، طبيعة ونسقا، ونتائج، تستدعي تحليلا معمقا بدونه لا يستقيم إدراك علل عجزها عن تخطي منزلة التخلف رغم ما لم يزل يتوالى فيها من مشاريع الإنماء وخطط الإصلاح والتحديث. ولشدة الاختلاف بين هذه العلاقات والمواقف، وبين ما يؤسس عليها من المحاولات والمبادرات المندرجة في نطاق السعي إلى انجاز التقدّم المنشود، يتعين أن ينحوَ هذا التحليل الذي يعد من ألزم ما يلزم لوعي خصوصيات الراهن وتوفير مستلزمات التجديد والرقي منحى

المقارنة النقدية التي تجُلي تأثيرات العوامل والظروف والملابسات الخاصة بكل واحد من هذه المجتمعات، في أمسه ويومه على السواء، في صياغة ما يسود فيه من تصورات ورؤى وخيارات تمثل، في مجموعها، صفوة ما يفهم من الإسلام، وتحدّد نمط النهج الذي يتوخى في التوفيق بين الثوابت الدينية، والقيم والمبادئ الحضارية، وبين مقتضيات التطوير المتغيرة باستمرار.

وقد أفضى الزهد الطويل في هذا التحليل إلى تواتر الافتراضات والاستنتاجات والأحكام الجزئية والظرفية التي جعلت الكثيرين من الدراسين غير المسلمين المهتمين بالإسلام وقضايا المسلمين، ينظرون إلى الإسلام من خلال حياة مجتمع معين من المجتمعات الإسلامية، وما تشمل من أنظار وممارسات وتوجهات، فإذا الإسلام عندهم جمْع لا يربط بين مكوناته وبين معتنقيه، حسب زعمهم، غير الانغلاق والتعصب والشدّ إلى الوراء، ولا تصله برؤى التقدم وأسسه، وبالعصر والصيرورة صلة تذكر!

وليس من التعميم القول بأن مثل هذه الأحكام التي لا تسند إلى غير الجهل والهوى قد غدت اليوم واسعة الانتشار في البلاد المصنعة حتى حجبت الأوهام والأفكار السبقية، أو كادت، صورة الإسلام الناصعة في المجتمعات الغربية، وأفضت إلى تفشي الخلط، المتعمد أو غير المتعمّد، في الكتب المدرسية والخطاب الإعلامي، وفي قطاعات الرأي العام، بين تعاليمه وحقائقه، وبين واقع المسلمين في تخلفهم الذي لم ينجحوا بعد في التحرر منه لانشغالهم عن تمثل الآماد البعيدة التي تفصلهم عن التقدم والحداثة بضروب من الايديولوجيات الغربية عن منظومتهم الحضارية، دفعت بهم إمّا إلى الكلف بتقليد الآخر المتقدم انبهارا به، وخضوعا له، وإما الى رفضه، واستطابة العيش على هامش العصر، وحضارته، بدعوى التمسك بالهوية، والحرص على الأصول، كما لو كانت الهوية والأصول التي تقوم عليها ماضيا محضا، يضادّ كل ما تلاه وينافره وينكره.

وتعتبر هذه الايديولوجيات التي دفعت إلى أقصى اليسار حينا، وإلى أقصى

* جامعي / رئيس ديوان السيد وزير الشؤون الدينية.

اليمين حينا آخر أشدّ ما شهدت المجتمعات العربية الإسلامية من الأخطار والظواهر المهددة لتوازن كيانها، وهي التي زينت لها الالتهاء عن الاجتهاد والعمل من أجل المسك بناصية العلم، والانخراط الواعي في الحداثة، بالشعارات والنزعات البعيدة البعد كلّه عن الدين وإن أريد لبعضها أن يبدو في حلة من القدسية الوهمية، كما هو الشأن، مثلا، بالنسبة إلى نزعات التطرف المتستر بالدين التي تجسد سعة البون الفاصل بين جوهر الدين وسلوك بعض المسلمين وأوهامهم، وبين ما تردت فيه مجتمعاتهم من اضطراب الأحوال وتخلف الأوضاع، ودواعي الحرص على بناء الصيرورة المبتغاة.

ويتميز مفهوم الصيرورة عن مفهوم المستقبل باشتماله، زيادة على معنى الآتي من الزمن، على معنى آخر هو معنى الدينامية التاريخية الشاهدة على إرادة اختيار طبيعة ذلك الآتي. وبهذا الاعتبار، يمكن القول بأنّ الصيرورة هي المستقبل الذي يختاره الإنسان، ويهيئ نفسه له ويبنيه بناء بالعزم على التحول من طور إلى طور أرقى.

وسبيل المسلمين إلى هذه الصيرورة إنما هي التربية بما هي مشروع حداثة غير منقطع عن الهوية، بل مرتبط بها كأوثق ما يكون الارتباط، وآخذ، في ذات الآن، بأحسن وأنسب ما وصل إليه الفكر الكوني على صعيدي النظر والتطبيق معا.

فالتربية هي معدن القوى التي تتيح للمجتمع أن يدعم توازنه في مصطرع الأحداث والتيارات، وتفتح أمامه سبل الخلق الموصول والإبداع المتجدد بتكوين الإنسان الواعي، العامل بما يعلم، وبإطلاق عقله في الكون باعتباره الكائن «الأجدر بالاستخلاف في هذا الملكوت، والأخلق، مهما يستبدّ به الغرور، بإبراز مشيئة الله، في تطوير الكون وتنمية الحياة. فإنّ للإنسان من قواه وطاقاته ومواهبه وملكاته لما يسعفه بتحقيق مناه، ما دام وحي الله يسدد خطاه.» (1)

والحداثة، في أحق معانيه، هي محصلة آخر ما استقام للإنسان من فاعلية يقوى بها على سدّ ما لم يستطع سده في السابق من الحاجات المشروعة، وعلى ابتكار أنسب الحلول لما كان يشغله من قضايا حياته في مستوييها الفردي والجماعي.

فهي، إذن، أعلى ما بلغ من مراتب الاقتدار على التصرف الواعي السريع في الكون، وعلى الانتقال من طور في تفكيره، وفعله، وتوقه، إلى طور جديد أمثل منه هو آخر مستويات الحضارة الحاصلة بتعزيز تلك الفاعلية الإنسانية، وإحكام توجيهها في منحى الصيرورة أي في منحى تعميق وعي الذات، ومنزلتها في الكون، ورسالتها فيه، وزيادة تفهم مستلزمات تقليص المسافة القائمة بين الحاصل والمأمول، أي بين الموجود والمنشود، وبين المتاح من قوى التقدم، وحدود القدرة على تحقيقه في الراهن.

وقوام هذه الفاعلية الإنسانية «إحداث تبدل بالثقافة على طبيعة معطاة حتى تصبح هذه الطبيعة إشارة وأداة تمكن من اتصال الضمائر فيما بينها على وجه أفضل، وعلى عكس الوحشية التي هي فاعلية إنسانية أيضا، ولكنها فاعلية تعمل على هدم الإنسان، ونفي الضمائر، وإبادة الحياة بالقضاء على التقدم والكمال» (2).

ويعني هذا فيما يعني، أن مطلب هذه الفاعلية لا يتمثل في غير التقدم بقطع المزيد من الأشواط في اتجاه المدنية ليزداد الاجتماع الإنساني انتظاما بغلبة القيم، وتوسع سلطان العقل، ونمو قدرات الإنسان على التفاعل ونظام الوجود الموضوعي بما يضمن تغييره وتحسينه، وعلى تحمل أعباء التكليف، وتجسيده بالتعمير، مصداقا لقوله عز من قائل : (ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون) الأعراف، 129 ، ولقوله تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) هود، 61 .

ويستقيم التعمير باجتماع قوة العقل وقوة الفضيلة، ويتبدى تكامل تجلياته في نماء العمران، واتساع مداه، وتزايد أسباب الفعل التاريخي الذي تستحيل به أحلام الإنسانية واقعا موضوعيا جديدا يقوم على أنقاض واقع ماض وقع تجاوزه بحرية الإبداع التي تطلقها التربية، وترعاها، وتوجهها إلى ما فيه صلاح الإنسان وخيره.

ولئن كانت فلسفة كل تربية مشتقة من ثقافة المجتمع، ومتأثرة بها، فإنها هي التي تضمن الاطّراد لسيرورة تلك الثقافة، وتغنيها بكل ما يتيحه الإبداع من جديد مفيد.

فهي تؤثر فيها، وتحكم اتحادها بعطاء الفكر الإنساني المعبر عن الصبوة المستمرة إلى الإتحاد بالمثل العليا، والوصول إلى المصير الأفضل الذي يصاغ مشروعا قد تغلب فيه المثالية الواقعية، ثم يستوي، بالعمل الصالح النافع، والعزم الذي لا يني حياة أسعد يتم فيها انتصار المزيد مما هو إنساني، وتخطي المزيد من عوائق التقدم في فهم الكون، وإخضاع ما يحوي من شتى الإمكانات والقوى لإرادة التعمير الذي به خلافة الله في الأرض.

وفي كل ضروب الاقتدار على الإفادة من تلك الإمكانات والقوى تكمن الحداثة بما هي نتاج التربية التي تنطلق من تحليل المعيش لتغيره بما يجعل حاضر الإنسان أفضل من أمسه، وغده أسعد من يومه.

إنّ التربية هي التي تلد الحداثة، وتوجه مسارها لأنها هي

التي تهيئنا لتصورها وتجسيدها في الزمان والمكان ثم، تقدرنا بحسن استغلال ما نسجل في سياقها من مختلف الفتوحات الحضارية على تجاوزها إلى ما هو أرقى منها في مدارج الحضارة.

ذلك لأنّ الحداثة أطوار، أو قل إنها أجيال تتوالد بحيث يصح اعتبار أعلى ما بلغت الإنسانية، في كل عصر، من منازل التقدم الحضاري حداثة ذلك العصر، كما يصح اعتبار حداثة اليوم ماضي الغد.

ويبين تعاقب الحداثات أن «المجتمع مناط للتجدد والتطور [...] وأن الفكر تاريخي نسبي، مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع. فالحداثة نسبية، وهي لا تعرف الثبات إذ تصبح مع الأيام من صميم الأصالة نفسها، وتبرز من جديد حاجة المجتمع إلى حداثة جديدة...» (3).

ويكون إسهام كل مجتمع في صياغة الحداثة بما هي صفوة ما تراكم من تجارب الإنسانية، وثمرة أحدث ما تملك من أسباب المعرفة، والاكتشاف، والاختراع، والتطور، مرتهنا كليا بنجاعة التربية التي اختار أن يمارسها، وبمدى توسع خدمات التكوين المندرجة في نطاق خططها المتكاملة.

ويقصد بالتكوين، هنا، كل أشكال التعليم والتدريب والتأهيل والإعداد للحياة العملية التي تتكامل فيها مختلف الوظائف والأدوار النظرية والتطبيقية على النحو الذي يجعل من كل دور أو حرفة سبيلا إلى القيام بالوظيفة الاجتماعية العامة ومن ثم إلى الاندماج الاجتماعي بأبعاده الاقتصادية والثقافية والروحية. «وليس ثمة وظيفة اجتماعية، مهما تكن متواضعة أو راقية، إلاّ وتتطلب أن يكون الفرد قد أعدّ لشغلها إعدادا ملائما. وما من مهنة يمكن أن تكون الصفة الفنية فيها صفة فطرية أو مرتجلة...» (4).

فليس التكوين مجرد ترويض مهني، بل هو عمل تربوي متوازن يكون به الإنسان حرّ الإرادة، سيد مهنته لا عبدها، مشاركا مشاركة فاعلة في حياة مجتمعه بما هي نظام ثقافي يحوي في صلبه آليات الذود عن طرافته، وآليات الأخذ بكل أسباب التطور الإيجابي.

«فليس ثمة أبدا ثقافة جديرة بهذا الاسم إن هي ظلت ثقافة حرة خالصة غريبة عن المهمات الايجابية في الحياة [...] وينبغي أن يتم تصوّر التربية المهنية تصورا تبدو فيه نفسها أداة للتحرر الإنساني...» 5 الذي لا ارتقاء بدونه إلى مستوى الروح.

وليس بوسع أي مجتمع أن ينخرط في سيرورة التطور الإيجابي الدائب، عن فهم وبصيرة، إن هو لم يسعَ إلى تعزيز اقتداره الذاتي على التصرف في موارده، وطاقاته، وإلى تجديد بناه وأوضاعه، وإغناء إمكاناته في كنف الاعتصام بالقيم التي تكسب ذلك التطور معناه الإنساني المتمثل في التوفيق بين قوانين المادة ومطالب الروح. وبمدى وعي هذه الحقيقة، تقاس درجة الأهمية التي يوليها كل مجتمع التربية من حيث هي فلسفة حضارة، واستراتيجية تقدم. وبه أيضا تقاس درجة خضوعه للتخلف، أو تحرره منه.

وهذه الحقيقة التي غدت من المسلمات في البلدان المصنعة تتلخص في القول بأنّ علّة تخلف المجتمع تكمن في تخلف التربية، وبأنّ سعيه إلى الحداثة والتقدم ينبغي أن ينطلق من تحديث نظمه التربوية بالاستشراف البصير، والتخطيط العقلاني، وايلاء العلوم الصحيحة والتجريبية، والتكنولوجيات المتطورة ما تستحق من اهتمام.

وقد رانت على المجتمعات العربية الإسلامية غاشية الجمود، وسادت فيها عوامل التخلف، وبخاصة منذ القرن السابع للهجرة وما تلاه، بسبب انقطاع الحرص على الرفع من فاعلية التربية بتوسيع خدماتها في المدن وإتاحة الانتفاع بها في الأرياف والبوادي، وتطوير برامجها ومناهجها على أساس من التوفيق الرشيد بين النقل والعقل. وكان الانقطاع عن الاجتهاد، وعن العلم، وعن إغناء اللغة العربية، ورفض المنطق والفلسفة، وتفشي التقليد، والاتكال على الماضي، وغياب الثقة بالذات، من آثار التخلف التربوي المتبدي، بالخصوص، في طغيان النزعة اللفظية، والزهد في صقل ملكة النقد، وإيقاظ روح المبادرة.

وما يمكن استنتاجه من قراءة التاريخ التربوي العربي الاسلامي أنّ الإبداع لم يكن فرديا بل كان ظاهرة قاعدية أفرزتها ثقافة انخرطت فيها شعوب وأجناس عدة، وتراكمت عطاءات مختلفة الأصول، وسطعت بها أنوار العقل الناهي عن الانقياد، والرضى بالدون، تأكيدا على أن ملكة الاجتهاد ومعاييره مكتسبة، غير موروثة، وعلى أن العدول عنه عدول عن الحياة نفسها.

وفي أطوار الحركية الخصيبة التي شهدها الاجتهاد كانت التربية العربية الإسلامية تربية إبداع، وكانت في فترات الجمود الفكري جزءا من ثقافة التقليد، وآلية تتصل بواسطتها حلقات الاتّباع.

ولئن تزايد عدد الفضاءات التربوية، في هذه المجتمعات، من مدارس وكتاتيب وأرباط وزوايا، فإن نوعية التعليم والتخريج ظلت فيها انعكاسا مباشرا لما سرى إليها من عوامل

الوهن بحكم ما ساد بين علماء الدين من نزعات "الوقوف عند الأحكام السابقة إما حصرا للإجتهاد في الإمام، وإما عجزا منهم عن النهوض بتبعاته" (6) وجّراء الإنشغال، عن قضايا الصيرورة بالنظر في الماضي، في سياقات سياسية واجتماعية وثقافية تتمثل سمتها الغالبة في التنافس القبلي والخلافات الشعوبية والمذهبية وضمور الحسّ المستقبلي، وضعف التفكير العلمي، وغياب روح المبادرة، ومحاربة الرأي المخالف، وانبناء السلوك الفردي والضمير الجماعي على الإطاعة الراضخة، لا على الإطاعة الراضية، وعلى القنوع بالمتاح والمألوف خوفا من تنكّب سبيل الإلف والعادة، أو قعودا عن مسايرة المستجدات التي تمكن من سدّ الحاجات القائمة من دون أن تفضي إلى النيل من أصل، أو إلى الإخلال بمبدإ.

***

إن بذور الجمود والتخلف اللذين تردت فيهما المجتمعات العربية الإسلامية، كانت مندسة في ثنايا ممارساتها التربوية التي نأت عن النقل، ولكنها لم تقدم على العقل، وكان ينبغي أن تتراكم نتائج تلك الممارسات حتى تتسع الهوة بين مبادئ الدين وشؤون الدنيا، وتتوالى على المسلمين ألوان من النكبات والمحن التي كان من أشدها "غارات التتار والمغول وغارات الحروب الصليبية، وهجمات الافرنج على العرب في الأندلس" (7) وتظهر في أوساطهم نزعات الانغلاق والتطرف، وتصبح مجتمعاتهم حبيسة أفلاك الاستعمار والتبعية منذ حكم الأتراك العثمانيين الذي شمل جلها خلال أكثر من ثلاثة قرون، من أوائل القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، وإلى قيام حركات التحرر الوطني، في النصف الأول من القرن العشرين.

ومنذ القرن السابع للهجرة وحتى قيام حركات الإصلاح والتحديث التي تأسست على الولاء للهوية، وأيقظت الشعور الوطني، واتخذت من هذا وذاك أهم عوامل الظفر بالاستقلال، كانت التربية قاصرة عن ربط هذه المجتمعات بمجرى الحداثة، وسبيل الصيرورة، وعن فك الحضارة العربية الإسلامية من الركود لعدم القدرة على تغذيتها بالإضافة المعنوية والمادية، وعلى فتح "الشرايين التي كانت تصل بينها وبين الثقافات الأخرى" (8).

وقد أتاحت حركات الإصلاح والتحديث التي جسدت أهمية الفكر التنويري في إحداث التحولات الهيكلية في تلك المجتمعات، في تعميق وعي الحاجة إلى إحكام الوصل بين التربية والتنمية، أي بين التربية والتقدم إذ أنّ "التنمية الشاملة تعني في جوهرها، وعند التحليل النهائي، تنمية الموارد البشرية [...] ومن هنا كان طبيعيا أن نرى أن الواقع التربوي المقصّر عن مداه [...] يصاحبه (ينجم عنه إلى حدّ بعيد) واقع اقتصادي واجتماعي مقصّر عن مداه" (9).

وفي إيلاء التربية منزلة خاصة، في مخططات التنمية لاقتصادية والاجتماعية، ما يدل على أنّ استعادة الاستقلال، وحرية اختيار الصيرورة وبنائها كانت في كل واحد من هذه المجتمعات، بداية تأهيل التربية لتقوى على الاضطلاع برسالتها الحضارية التي يمكن تلخيصها في القول بأنه من قدرها أن تكتب في حاضر كل مجتمع تاريخ غده، وأن توفّر له أكثر ما يمكن من أسباب القدرة على الاستجابة لمطالب العصر والنجاح في اختيار المستقبل.

ومن أهم هذه الأسباب تكوين الإنسان القادر على الإسهام، بما ينجز ويبدع، في التأثير في العالم بما يجعله، على حد تعبير ابن خلدون "خلقا جديدا ونشأة مستأنفة" "ولا يكفي أن نقدم للناشئة مائدة العلوم والمعارف غنية شهية [...] بل لا بدّ أن نعمل على أن تحرك المعرفة عندهم بواعث الإبداع والعطاء والمشاركة، بدلا من بواعث القعود والنقل والاتباع والاستهلاك. والحضارة الحديثة، بأبعادها المختلفة، حضارة قوامها الخيال المبدع، والعقل المجدد المفتق للمسائل، والذهن الجوال في الرؤى البعيدة والبقاع البكر..." (10).

وهذه التربية التي تهدف إلى تهيئة الأجيال الجديدة للتأثير الايجابي في العالم بترقية مجتمعاتها، هي تربية التقدم التي حض رواد الإصلاح في المجتمعات العربية الإسلامية على إرسائها، وبخاصة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وفي الحرص عليها والتبصير بأوجه أهميتها في توطين العلم، والإفادة منه، محضا ومطبقا، في محاربة التخلف، والإنخراط في عهد الحداثة ما يبين أن رواد الإصلاح المسلمين أدركوا أنه لا يمكن إنجاز التقدم، وإذكاء روح التجديد والابتكار بتربية جعلت الاجترار محورها الذي لا تعدوه، والتلقين الذي يبلغ حدّ الترويض أحيانا منهجها الذي لا تحيد عنه.

إنهم نبهوا إلى أنه لا يمكن تكوين إنسان جديد بتربية قديمة لا تعنى بالتدريب "على ضروب الحكمة، ونقد مقتضيات الزمان، وعلوّ الهمة، والغيرة على الحق [...] والتلظي من كل ما يخالف المقصد، والإقدام، والحزم وأصالة الرأي، وحب النظام في جميع أحوال الحياة، وعدم معاداة القوانين،

والعمل [...] والتباعد [...] عن الجمود والكسل، وسوء الإعتقاد والأمور الوهمية..." (11).

وبالنظر في طبيعة ما عرضوا من مختلف الرؤى المتعلقة بإصلاح التعليم، يتضح أن قوام التربية التي نادوا بها، وحثوا عليها هو التكامل المحكم بين علوم المقاصد وعلوم الوسائل بحيث تكون الأجيال الجديدة التي تحتاج إليها المجتمعات العربية الإسلامية متجذرة في محيطها الحضاري، متمسكة بقيمها الروحية والحضارية، وتواقة في نفس الوقت، إلى التقدم الذي يتم تجسيده بالعلم والعمل.

وقد عبر خير الدين التونسي (1822 -1890) في مقدمة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" عن حاجة المجتمعات العربية الإسلامية "المفقيرة حسا ومعنى" كما قال أحمد ابن أبي الضياف متحدثا عن تونس في عصره، إلى امتلاك "الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ماهي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية" (12). ويكون ذلك، بلا شك، بالتعليم، والتربية، أي "بتمهيد طرق العلوم والفنون، وتسهيل أسباب استحصالها." (13) لذلك بادر إلى تأسيس المدرسة الصادقية سنة 1875 بمساعدة النخبة الزيتونية على أساس من التوفيق بين الولاء للهوية، والحرص على الأخذ بأسباب النمو والرقي، فأدرج في برامجها، زيادة على اللغة العربية، ومبادئ الإسلام الحنيف وقيمه السمحة، وتاريخ الحضارة الاسلامية، بعض اللغات الأجنبية، وجملة من المواد المتصلة بالعلوم الكونية التي يراد بها نشر المعرفة العلمية في بعديها النظري والتطبيقي، تيسيرا لسد حاجات المجتمع، في جميع الميادين ولتحقيق "المصالح المناسبة للوقت والحال" (14) وإيمانا بأن الإسلام يحض على طلب التقدم، والسعي إلى امتلاك مستلزماته، ولا يعارض البتة "التنظيمات [...] المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران" (15) وبأن من طلب علوم العرب وازدرى سائر العلوم كمن ليس في يده الطعام سوى الملح، ويظن أنه ليس هناك أفضل منه" كما قال ابن حزم.

وفي صميم العمل الاصلاحي الذي اشتهر به خير الدين التونسي، صاحب أوّل مشروع حداثي في البلاد العربية والإسلامية، تتنزل الجهود التي بذلها من أجل إصلاح التعليم بجامع الزيتونة المعمور، وفق الأمر الصادر سنة 1876، والمشتمل على 67 فصلا.

ويتنزل كذلك ما كان للمتأثرين بآرائه ومواقفه من المبادرات التربوية الرائدة، كما هو الشأن، مثلا، بالنسبة إلى تأسيس الجمعية الخلدونية سنة 1896 نتيجة "الشعور بمسيس الحاجة إلى إلمام تلامذة الجامع الأعظم بما يحتاج إليه أهل ذلك العصر من العلوم الفكرية الخارجة عن العلوم الأصلية والعلوم الآلية للشريعة الإسلامية واللغة العربية" (16).

وقد كانت مبادرات الإصلاح التربوي في تونس محلّ ترحيب الصحافة الوطنية الناشئة ممثلة في صحيفة "الرائد" الصادرة في شهر جويلية من سنة 1860 وجريدة "الحاضرة" التي تأسست في شهر أوت 1888، كما كانت محلّ تشجيع المنتصرين للدعوة الاصلاحية، ممن "اتجهت أنظارهم إلى المبدإ الذي قامت عليه أسس [هذه] الدعوة، من عهد قبادو (1815 -1871) وهو ادخال لقاح العلوم الكونية على الثقافة الإسلامية [ورأوا] أنّ ما وقع في مصر من إدخال تلك العلوم في مناهج تعليم الأزهر الشريف، بسعي من الشيخ محمد عبده (1849 -1905)، كان مثالا جديرا بالاقتداء" (17).

لقد كان الشيخ محمد عبده شديد الايمان بأنه لا منجاة للبلاد الإسلامية من التخلّف بما يشمل من جهل وفقر، ومرض، وتبعية، بغير التربية (18) التي أسهم إسهاما جليل القدر في إصلاحها باعتماد حقائق الدين القاطعة، ومراعاة مقتضيات التحديث الذي قاومه غيره ممن ظنوا أن كل تحديث تغريب.

وعلى هذا الرأي انعقد إجماع غيره من العلماء المجتهدين وسائر رجال الإصلاح في تونس ومصر، وفي غيرهما من البلدان العربية والإسلامية.

وقام الشعراء المستنيرون بدور بالغ الأهمية في التبصير بتأكد حاجة المسلمين، في عصر التقدم العلمي والتكنولوجي، الى استيعاب العلوم والتحكم في مختلف تطبيقاتها لينجحوا في تدارك ما فاتهم، وينخرطوا، من جديد، في عهد العطاء الحضاري، ويصبحوا، كما كان أوائلهم، مبدعين، يغنون تجارب الإنسانية، وينيرون سبيلها إلى أفضل المصائر.

فمن شعراء تونس قال محمود قبادو منبها إلى وجوب السعي إلى القبض على ناصية العلم:

"فمن علم الأشياء، وفّى حقوقها
ودان له فيما يحاول خصمه
لذاك ترى مُلك الفرنج مؤثلا
بعلم على الأيام يمتد يَمّه
فمن لم يجُس خُبرا أروبّا ومُلكها
ولم يتغلغل في المصانع فهمه

فذاك في كِنّ البلاهة داجن
وفي مضجع العادات يلهيه حُلمه

وقال الباجي المسعودي (1811 -1880) بمناسبة إنشاء المدرسة الصادقية:

هبّوا بني الخضراء وانتبهوا الى
ما هو في الدارين أربح متجرا
وخذوا المعارف والعلوم بقوة
تنسيكمُ بُقراط والإسكندرا

ومن شعر صالح السويسي القيرواني (1878-1941) الذي كان، "لسان الإحساس القومي"، كما قال الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، قوله الذي خاطب به بني وطنه، في تساؤل مازجه التعجب، كي "تستفزهم حمية العلم" حسب تعبير علي بوشوشة (18590 -1917) :

«يا أهل تونسَ قومي ما لكم غُرُبَا
عن موطن العلم أو تعليمكم أدبا؟
هيا املؤوا من علوم العصر حافظة
فبالعلوم ينال المرء ما طلبا . . .»

وقال أمير الشعراء أحمد شوقي (1868 -1932) مخاطبا الشباب في مصر، وفي غيرها من أنحاء العالم الإسلامي:

«النبوغَ النبوغَ حتى تنصّوا»
راية العلم كالهلال وأسنى . .»

وفي العراق، قال الرصافي (1877-1945) داعيا المسلمين الى العمل في سبيل التقدم بواسطة العلم :

«يقولون في الاسلام ظلما بأنه
يصدّ ذويه عن طريق التقدم
فإن كان ذا حقا فكيف تقدمت
أوائله في عهدها المتقدم؟
وإن كان ذنب المسلم اليوم جهله
فماذا على الاسلام من جهل مسلم؟
هل العلم في الاسلام إلا فريضة
وهل أمة سادت بغير التعلّم؟ . . .

ولا تعدو هذه العيّنات أن تكون غَيْضا من فيض. فمدونة الشعر العربي الحديث تشمل ما يعسر حصره من مظاهر الدعوة إلى إيلاء تعليم العلوم العناية التي هو بها حقيق، والتي كان تخلّف المسلمين عن ركب الحداثة من مسببات غيابها على مدى قرون عدة.

ويمكن القول بأنّ دور الشعر العربي، وبخاصة منه المعاصر والحديث، في التنبيه إلى مظاهر القصور في العمل التربوي، وإلى مقتضيات إخصاب هذا العمل لم يدرس بعد على النحو الذي يتيح تجلية ما يجمع الشعراء، من مختلف البلدان والأجيال والمدارس الفنية، من شديد الكلف بالتقدم الذي رأوا في العلم، بأوسع معانيه، سبيلَه الأقوم التي ضلّها المسلمون بتناسي ما خصّ به الإسلام العقل من منزلة متميزة، باعتباره قوة يستقيم بها الإدراك والفهم والتصور، ويحصل الرشد الذي هو التحكم في الهوى إذ "من خصائص العقل أنه يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه ويستخرج منه بواطنه، وأسراره، ويبني عليها نتائجه وأحكامه، وهذه الخصائص في جملتها تجمعها قدرة الحكم وتتصل بها قدرة الحكمة.» (19).

وبتكوين كُلٍّ من قدرة الحكم وقدرة الحكمة تكون التربية الجديدة التي تتأكد حاجة المجتمعات العربية الإسلامية إليها قد أعادت للعقل سلطانه، وربطته بسلطان الفضيلة، وكونت «بصيرة أخلاقية ترتكز على القناعة العقلية والوجدانية بحيث يختار الفرد المسلم اخلاقياته في الحياة العملية في ضوء معايير العمل الأخلاقي في الإسلام ومثله العليا وقيمه» (20) .

وهذه البصيرة الأخلاقية هي قوام إنسانية التقدم وبدونها يمكن أن تستعمل الإمكانات العلمية في التخريب والتدمير، بدل أن توجّه إلى الإنماء والتعمير.

ويجدر التأكيد على أن هذه التربية الجديدة التي تكاملت أنظار المصلحين ورموز الفكر التنويري من أجل الحث عليها، والتي تهدف إلى تحقيق التقدم الشامل المتوازن لا تنحصر في التعليم النظامي بل تتعداه الى المراس المجتمعي الأعم الذي يشمل الفكر الديني وسائر مكونات الثقافة، كما يشمل ما يسمى بالمدرسة الموازية وكل أوجه التفكير التحسّبي المتمثل في مخططات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وكل ضروب الفعل الإعلامي، وأوجه التفاعل بين قوى المجتمع، والتعامل مع ما يجري في العالم.

ولهذا، ينبغي أن تكون رؤى التحديث والتقدم، ومواقف الشغف بالعلم والاخلاص في طلبه وردّه إلى عمل نافع قدرا مشتركا بين الناس، لا قصرا على فئة منهم دون أخرى. والقول بأن الخدمات التي تسديها تربية التقدم يجب أن تكون أعدل الأشياء قسمة بينهم، يعني، بلا ريب، أن

صيرورة المجتمع لا تكون أفضل من حاضره إلا متى شارك الجميع في تصورها ونحتها، لانها صيرورة مشتركة تنشأ عن التطلع الجماعي الى وجود أفضل . ومن ذلك التطلع الذي تصبح به الآمال العريضة وقائع ماثلة يبزغ التقدم، وبه يكون تاريخ الإنسان إبداعا موصولا.

ومن أشدّ ما يحتاج إليه المسلمون اليوم فتح كل سبل المشاركة في تحقيق مشاريع النمو والرقيّ أمام المرأة بتمكينها من الانتفاع الكامل بخدمات التربية والتكوين، وبرد الاعتبار لدورها في تيسير الارتقاء بالمجتمع الإنساني.

وإذا ما أولوا تربية البنت ما تستحق من عناية، ونجحوا في تعميم خدمات التربية والتكوين، تطبيقا لمبدإ ديمقراطية التربية، وفي تجويدها بتكوين المكونين المربين الذين يعون طبيعة رسالتهم الحضارية وبإنماء الفكر النقدي، وبتزكية الحسّ الخلقي وإشاعة روح الوسطية والتسامح التي هي رحيق الوجود وإكسير العالم فإنهم يكونون قد ظفروا بسبيل التقدم المرتجى، وبمفتاح الصيرورة التي يصبون إليها، أي بالتربية القويمة الناجعة التي يكونون بها أعمق إدراكا لحقائق دينهم وأقوى على فهم شؤون دنياهم، وعلى رفع التحديات المتعاظمة باستمرار.

وفي خيارات الإصلاح التربوي الذي يجري تطبيقه في تونس، وفي غائياته المتكاملة، ما يؤكد عزم واحد من المجتمعات العربية الإسلامية على إرساء مدرسة الغد بغية إنجاز التقدم وأخذ مصيره بيده «في عالم لا تحرر فيه من التخلف والتبعية إلا بتربية رشيدة» (21) يجدد بها ما كان للمسلمين، في عهد ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، من عزة، ومنعة واقتدار على تحقيق التقدم، وتوجيه مسيرة الانسانية نحو الغد الأفضل.

الهوامش

(1) د. صبحي الصالح-الاسلام ومستقبل الحضارة، بيروت، دار الشورى، ط 2-1990 ص 37.
(2) جورج باستيد-المدنية : سرابها ويقينها، ترجمة عادل العوا، جامعة دمشق، 1963 ، ص.ص 280 -290 .
(3) علي الشابي- المسلمون والحداثة في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية- العلم في الاسلام، تونس كتابة الدولة للشؤون الدينية، 1991 ، ص 12
(4) رونيه أوبير- التربية العامة، ترجمة عبد الله عبد الدائم، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4 ، 1979 ، ص 466 .
(5) نفس المصدر، ص. ص 463 -464 .
(6) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - استراتيجية تطوير التربية العربية، 1979 ، ص 70 .
(7) نفس المصدر، ص 68
(8) نفس المصدر ص 69
(9) عبد الله عبد الدائم- التربية والعمل العربي المشترك ، بيروت ، دار العلم للملايين، 1988 ، ص 109 .
(10) نفس المصدر ، ص 30
(11) محمد الطاهر ابن عاشور- أليس الصبح بقريب ، تونس ، الشركة التونسية لفنون الرسم، ط 2 ص 125 .
(12) خير الدين التونسي- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، تونس ، بيت الحكمة ، 1990 ، ص 123 .
(13) نفس المصدر ، ص 211
(14) نفس المصدر، ص 134
(15) نفس المصدر، ص 186 .
(16) محمد الطاهر ابن عاشور- أليس الصبح بقريب، ص 101 .
(17) محمد الفاضل ابن عاشور - الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس، الدار التونسية للنشر، ط 3، 1983 ، ص 69 .
(18) راجع: محمد عبد المنعم خفاجي-الإسلام والحضارة الانسانية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1973 ، ص 202 .
(19) الفكر التربوي العربي الاسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ، 1987 ، ص 394
(20) نفس المصدر ، ص 445
(21) من خطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، قرطاج ، 8 جويلية 1988 .

دراسات

نظرية التطور لدى العلماء المسلمين

عطف بوعزيز عزونة *

I– مقدّمة

"إن الدراسة التحليلية للعلوم الحديثة...منذ القرن التاسع عشر على الأخص طمست طمسا يكاد يكون تاما معرفة (المسلمين) وحدة النظام الطبيعي وترابط بعضه ببعض "(أي التطوّر") (1) إذ أنهم يبدأون تاريخ هذه العلوم من اليونان بدءا بـAnaximandre (610–546 ق.م) مرورا بـ Heraclite d'Ephèse (540–480 ق.م)، Empédocle (483–423 ق.م)، Anaxagore (50 –428ق.م)، Démocrit (46–370ق.م)، Hippocrate (460–377 ق.م) حتى يصلوا إلى أرسطو الشهير (348–322 ق.م)

الذي تتلمذ هو نفسه على Platon الذي كان تلميذ سقراط، ثم ترك تلميذا له Théophraste (370–287 ق.م). ثم يذكرون الشاعر الروماني Lucréce(98–55 ق.م) (2). بعد ذلك يقفزون قفزة ليست بالقصيرة إلى عصر النهضة الأوروبية ابتداء بـ Léonard de Vinci (1452–1519م) إذ يسمونه "أقصى عقد النهضة" "Suprême Fleuron de la renaissance" (3) مرورا بـ Ray(1627–1705)، Linné (1707–1778) Buffon وDiderot (1749) ثم يصلون إلى Lamark(1800) Wallace وDarwin(1859).

لقد نسى الأوروبيون عصور انحطاطهم في القرون الوسطى المصادفة للنهضة الاسلامية، والتي كانوا يعارضون فيها بشدّة، خاصة الدّينيون منهم أفكار أرسطو الذي كان وقتها متبنّى من طرف المسلمين إذ قاموا بترجمته وتحليله وتدعيم أفكاره وتطويرها .

لقد فنّدت Sigrid Hunke (1963) (4)ما ذهب إليه الغرب وذكرت "بأن الكتب التي أنقذها العرب عديد المرات من التلف لم يحتفظوا بها مثل تحف مخبّأة من الغبار والضوء، بل ترجموها إلى لغتهم التي كانت في ذلك العصر اللغة الحيّة الأولى التي تُمكّن أغلب الناس من معرفتها وإخراجها من النسيان".

إذن، حتى لو فرضنا أن المسلمين عامة والعرب خاصة لم يؤثروا في علوم من سبقوهم و علوم من لحقوا بهم فإننا لا يمكننا إنكار أنهم قاموا على الأقل بدورين هامين جدًا: أوّلا انقاذ المراجع اليونانية وغير اليونانية ممّا سبقها من التلف وثانيا ترجمتها إلى اللغة الأكثر انتشارا في ذلك العصر.

وللتأكيد بالبرهان على ذلك تقول Hunke(5) من "بين المناهل الفكرية التي كان امبراطور صقلية وإيطاليا وألمانيا في أوائل القرن الثالث عشر" Frédéric II يبحث في طيلة 56 سنة إنما كانت المناهل التي خرجت من إسبانيا (الاندلس آنذاك) وانتشرت في كامل أوروبا التي كانت تنظر الى الزحف الفكري بكلّ خمول "إن كتاب الحيوانات لابن سينا والتحاليل المذهلة للفيلسوف والطبيب والقاضي الأندلسي ابن

* استاذة مساعدة في البيولوجيا الحيوانية ، كلية العلوم بتونس

رشد حول أرسطو لم تقبل من طرف المسيحيين في ذلك الوقت لأنها تتعارض حسب تفكيرهم مع معتقداتهم. فأرسطو لو لم يحافظ عليه المسلمون من أمثال ابن رشد ولو لم يجد أمثال "Frederic II" محبّا لعلوم ابن رشد ومترجما لها وناشرها في كامل أوروبا لما ذكر في هذا العصر الحديث.

وخلاصة القول، إن العلماء المسلمين لعبوا دورا كبيرا في تحليل الطبيعة بكل كائناتها النامية وغير النامية وفي تفسير وحدة الكون وارتباط حلقاته بعضها ببعض. وهذا هو موضوع هذه الدراسة: ذكر العلماء المسلمين الذين تطرّقوا إلى فكرة التطوّر أو النشوء والارتقاء كما يسمّونها هم، النظر في النصوص التي تفسّر هذا الموضوع وتحليل هذه النصوص مع ذكر تطوّرها عند المسلمين ذاتهم.

II -قائمة تاريخية في العلماء الذين درسوا أو لمّحوا إلى فكرة الارتقاء والأفكار التي طرحوها:

يمكننا تسمية هؤلاء العلماء، كما يقول الطالبي (6) " بالارتقائيين "إذا ما اعتمدنا على تعريف André Noiray للإرتقائية: "الارتقائية (Evolutionnisme): بصورة عامة جدّا، هذا اللفظ يطلق على كلّ منظومة فكرية، وعلى كلّ فلسفة تركّزان تحليلهما وتأويلهما للواقع على فكرة الارتقاء (Evolution)... ومهما كانت الخلافات النظرية بين هؤلاء الفلاسفة فإنه يمكن أن نعتبر أن قضيتهم المشتركة كانت تهدف إلى اثبات التواصل من المادة إلى الحياة ومن الحياة الى الضمير والى الفكر وذلك عن طريق متصوّر الارتقاء."

سنعطي جدولا لهؤلاء الارتقائيين مع أهم الافكار الارتقائية التي تعرضوا لها ثم نعود لتفسيرها في الفصل الموالي مع نبذات من أقوالهم.

1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (776-868) كتاب الحيوان.

هو أوّل من قسّم العالم بما فيه من أجسام إلى قسمين: جماد ونام، وهو يفضّل القول "نام "لأن الجماد يمكن أن يدلّ على الموات. ويقسّم النامي إلى قسمين: حيوان ونبات والحيوان إلى أربعة أقسام: من هو يمشي، ومن هو يطير، ومن هو يسبح ومن هو ينساح.

والنوع الثاني الذي يمشي على أربعة أقسام: ناس وبهائم، وسباع وحشرات والطير يقسّم إلى سبع وبهيمة وهمج (الصغيرة).

والسابح ليس كلّه سمك وان كان مناسبا للسمك (السلحفاة، الكلب، التمساح، الضفدع...) (7).

كان الجاحظ يفسّر ويقسّم الحيوانات بدقّة متناهية. ثم إنه كان يتحرّى في أخذه من الترجمات التي وصلته (خاصة كتاب أرسطو عن الحيوان) فهو يقول "الترجمات تنقص المعنى أو تغيّره لذلك لا يمكن أخذها مسلّمة بل يجب فحصها والتريث فيها" (8). وكان ينقد أيضا. أمثلة ذلك عديدة:

-الناس يزعمون أن الرسول محمد وعيسى بن مريم ولدا مختونين، "على أنه من لدن ابراهيم وهاجر إلى يومنا هذا لم يولد صبيّ مختون قطّ". إذ يجب الرّجوع إلى الرواية الصحيحة. (9)

- وفي نقد أرسطو هذه الحكاية:

"لم نجعل لما يسكن الملح والعذوبة والانهار والأودية والمناقع والمياه الجارية من السمك وبما يخالف السمك مما يعيش مع السمك بابا مجردا لأنّي... لم يكن الشاهد عليه إلاّ أخبار البحرين وهم قوم لا يعدّون القول... وكلّما كان الخبر أغرب كانوا به أشدّ عجبا مع عبارة غثّة... وقد أكثر في هذا الباب أرسطاطاليس ولم أجد في كتابه وقد قلت لأحد البحريين زعم أرسطاطاليس أن السمكة لا تبلع الطعم أبدا إلاّ ومعه شيء من ماء مع سعة المدخل وشره النفس فكان من جوابه أن قال لي لا يعلم هذا إلا من كان سمكة أو أخبرته به سمكة "(10)

-"زعم صاحب المنطق (وهذا الاسم يطلقه الجاحظ على أرسطو) ان بالحبشة حيات لها أجنحة"(11).

إن هذا لعمري أكبر دليل على أن العرب والجاحظ خاصة لم ينقلوا عن أرسطو واليونان نقلا آليا بل حلّلوا ونقدوا وأتوا بالجديد أيضا.

لم يكتف الجاحظ بتقسيم الحيوان وربط بعضه ببعض بل حلّل أيضا عدّة جوانب تدخل في فكرة التطوّر والارتقاء وسنسمّيها ثم نعود لها في الابان.

أ- مبدأ الإجمال أو التلخيص: "Récapitulation"
ب - وحدة الكائنات الطبيعية
ج - هجرة الطيور والسمك
د - الصدفة وما يتطلبه التكوين من زمن طويل
هـ - التطور المقرون: "Coévolution"
و- التأقلم: Adaptation
ز- السلوك الحيواني: Comportement
حـ - تأثير الجغرافيا على انتشار الحيوانات

2) إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء :القرن العاشر ميلادي في الرسائل

هم جماعة سريّة، موطنهم البصرة وبغداد، من أبرز علماء الحضارة العربية في القرن العاشر ميلادي. لقد استفادوا من الفلسفات اليونانية وتركوا ثورة علمية قيّمة. لقد اهتمّوا في جملة ما اهتموا به بفكرة الارتقاء إذ أننا نجد هذه الفكرة في عديد فصول رسائلهم فقد ذكروا :

أ ـ التّغيرات الجيولوجية
ب ـ وحدة الكائنات وتركيبها وتسلسلها
ج ـ ترتيب ظهور الكائنات الحية في الزمان
د ـ تأثير الجغرافيا على انتشار النبات
هـ ـ الوظيفة التي تخلق العضو

3) أبو الرّيحان محمد بن أحمد البيروني (973- 1048)
(1) (الآثار الباقية عن القرون الخالية)
(2) (تاريخ الهند)

عالم أصله إيراني درس جلّ العلوم. وهو أكثر من كتب في التغيّرات الجيولوجية. فعرض لـ :

أ ـ التدرج في التغيرات الجيولوجية في مدد طويلة
ب ـ الانقلابات الكبرى التي حدثت للأرض
ج ـ إمكانية استعمال الصخور كوثيقة للتاريخ الجيولوجي
د ـ المتحجرات (Fossiles)

4) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (936 - 1030)
1) (الفوز الاصغر)
2) (تهذيب الاخلاق وتطهيرالاعراق)

هذا المفكر والفيلسوف العربي تطرّق الي نظرية التطور وذهب نفس مذهب إخوان الصفاء بعد أرسطو. لقد فسّر تسلسل الكائنات تفسيرا ضافيا مع بعض الفروق. ذكر أيضا فكرة الاستنساخ القديمة قدم الارض. إذا يمكن تلخيص ما تعرض له في الفوز الاصغر وفسّره في تهذيب الأخلاق في :

أ ـ وحدة الكون وتركيبه وتسلسله
ب ـ ترتيب ظهور الكائنات في الزمان
ج ـ الوظيفة التي تخلق العضو
د ـ فكرة استنساخ الأرواح أما الصور فمتغيّرة
ه ـ فكرة التغيير التدريجي للحيوان المنوي حتى يأخذ شكله النهائي : Epigenèse
و ـ فكرة الانتقاء الطبيعي .

5) أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد (1126-1198)
اشتهر باسم Averroès عند الغرب . هذا الفيلسوف تأثر شديد التأثر بأرسطو. الفكرة الجديدة لابن رشد هي **التغيّر اللامتناهي للكائنات** غير محدد بزمن بداية وزمن نهاية .كما يذهب أبعد من هذا الأمر الذي جعل الغرب يكفّرونه، فيعلن أن الخلق لا يكون من عدم وكلّ شيء جديد ينبع من جديد قبله.

6) زكرياء القزويني(1203-1283) "عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات "

هذا العالم العراقي الأصل لخّص ما جاء به أرسطو والجاحظ وابن سينا والبيروني وربّما الفكرة الجديدة الوحيدة التي تقدم بها هي قوله بأن **الأجسام متولّدة من الأمهات** أي العناصر القديمة التي لا يمكن أن تحلّل (الماء والتراب و الهواء والنار). وهذا يلمّح إلى ما ذهب إليه ابن رشد من استحالة الخلق من عدم . وكلمة "متولدة" لها دلالة كبيرة.

7) عبد الرحمان بن خلدون : المقدّمة كتبها من 1375 إلى 1379

هذا العلاّمة التونسي واضع "علم الاجتماع" فسّر أيضا نظرية النشوء والارتقاء وذكر ما ذكره سابقون. إلاّ أنه أتى بأفكار جديدة هي :

أ-استعداد الكائنات إلى التحول من مرتبة الى مرتبة
ب-تعدد أنواع الكائنات نتيجة هذا التحول
ج- صراع الانسان مع المحيط الطبيعي وتأثير المناخ في البشر

وهذه الفكرة الأخيرة مهمّة جدّا لأن ابن خلدون لا يؤمن بوجود سلالات بشرية خسيسة وسلالات أخرى راقية، الأمر الذي فعله الغرب ولم يزالوا إلى يومنا هذا رغم تقدّم العلم وتقديم البرهان على أن كلمة "سلالة" لم تعد صالحة.

وإذا قارنّا هذه النظرية بما كان يرى Darwin في النوع البشري فإننا نجد أن ابن خلدون متقدّم عليه لأنّ داروين يؤمن بتأثير الطبيعة على البشر ورغم ذلك يعتقد أن هذا التأثير لا يمكن إلاّ إذا كان البشر متحضرين (12).

III- بعض ما قاله هؤلاء العلماء وتحليله ومناقشته

1) ما قيل في مبدإ الاجمال

* الجاحظ (13) : "ولو علمت أن الانسان. . .إنما سمّوه العالم الصغير سليل العالم الكبير لما وجدوا فيه من جميع أشكال ما في العالم الكبير. "

* والإرتقائيون الآخرون يذهبون نفس المذهب على أن مسكويه يذهب حتى القول "وكأنه مختصر من الجميع

ومؤلف الكلّ" (14). وهذا هو لعمري "مبدأ الاجمال أو الاختصار" الذي يعتمد عليه المحدثون خصوصا من يدرسون علم التشريح المقارن.

2) ما قيل في وحدة الكون والكائنات

كلّ الارتقائيين المسلمين ذكروا وحدة الكون:

* القزويني مثلا يقول: "العناصر هي الاصل لأنها أصل المولّدات أي المعادن والنبات والحيوان وتسمّى أيضا أركانا وهي من الأعلى إلى الأسفل، النار والهواء، والماء، والتراب، وهذه الأركان تنقلب بعضها إلى بعض صعودا ونزولا" (15).

* هذا الكلام نجد ما يقاربه عند الجاحظ، إخوان الصفاء وابن خلدون، أما مسكويه فيفسّره أكثر (16) "الكلّ (أي الموجودات) واحد... ذو أجزاء مختلفة... فأما تقسيم أجزاء هذا الكلّ فإنه بالقسمة الأولى ينقسم إلى قسمين، إلى عالم الكون والفساد وهو عالمنا، وإلى عالم الذي لا كون فيه ولا فساد وهو السماء والافلاك لما فيها من كواكب". ويقول أيضا (17) "وعندما تتأحّد الموجودات ويتصل أوّلها بآخرها وهو الذي يسمّى دائرة الوجود... ودائرة الوجود هي المتأحّدة التي جعلت الكثرة وحدة".

هذه الجملة الأخيرة نجد نفسها في أفكار التطوريين الحاليّين.

3) ما قيل في تقسيم الكائنات

ذكرنا بعضا منه في تقسيم الحيوانات للجاحظ وكلّ الارتقائيين بما فيهم ابن سينا وجابر بن حيان... قسّموا النباتات والحيوانات والمعادن تقسيما دقيقا منطقيا خاصّة أنّ هذا التقسيم لم يتمّ لأغراض علمية بحت بل تمّ استغلال ذلك لأسباب طبيّة وصيدليّة وتجارية... وهذا التقسيم هو الذي دلّهم الى ترتيب الكائنات ارتقائيا.

4) ما قيل في التطور أو النشوء والارتقاء

إخوان الصفاء والقزويني ومسكويه قالوا نفس الفكرة بطرق مختلفة سننقل ما قاله مسكويه لأنه دقيق في تفاسيره أكثر من إخوان الصفاء: "فأمّا اتصال الموجودات التي يقول إن الحكمة سارية فيها... حتى اتّصل آخر كلّ نوع بأول نوع آخر فصار كالسلك الواحد الذي ينتظم خرزا كثيرة على تأليف صحيح وحتى جاء من الجميع عقد واحد".

"إن أوّل أثر ظهر في عالمنا هذا... بعد امتزاج العناصر الاولى إثر حركة النفس في النبات وذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاغتذاء -وللنبات مراتب مختلفة لا تحصى إلاّ أنّا نقسّمه الى ثلاث مراتب..." الرتبة الأخيرة من النبات... فإنها أوّل أفق الحيوان وهي أدون مراتبه... وذلك أنّ أوّل ما يرتقي إليه النبات من منزلته الأخيرة... هو أن ينقلع من الأرض". "ويحصل له من التعرّف بالحركة الاختيارية وهذه الرتبة الأولى من الحيوانية ضعيفة لضعف أثر الحسّ فيها" (حس اللمس فقط وهي الحلزون والصدف) "ثم يرتقي عن هذه الرتبة... حتّى يصير له حسّان" (الدودوالفراش) ثم أربع حواس (الخلدوالنحل...) ثم خمس حواس (البهائم والطيور)" وهذه أيضا متفاوتة المراتب حتى تصل إلى رتبة ما قبل الانسان وهي مرتبة القرود "...ثم في الانسان مراتب، المرتبة الأولى قريبة من البهيميّة "وهي في أقصى المعمورة من الأرض وفي أطرافها بين الشمال والجنوب كأواخر الزنج والترك فهؤلاء ليس بينهم وبين الرّتبة الأخيرة من البهائم التي ذكرناها كبير فرق... صاروا غير صالحين لغير العبودية والاستخدام فيما تستخدم فيه البهائم" "وفي وسط المعمورة هم الناس الأذكياء" (18).

يقول أيضا في مراتب الحيوانات: "الحيوانات التي تهتدي إلى الازدواج وطلب النسل وحفظ الولد وتربيته كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته فإنه أفضل، ثم الحيوان الذي يقبل الأدب ثم الحيوان الذي يحاكي الانسان ويتشبه به كالقرود" (19).

نرى أيضا الجاحظ كيف يشبّه القرد بالانسان تشبيها دقيقا ويقول:

..."ترى ذلك في طرفه وتغميض عينه وفي ضحكه وفي حكايته وفي كفه وفي أصابعه وفي رفعها ووضعها وكيف يتناول بها وكيف يجهز اللقمة إلى فيه وكيف يكسر الجوز ويستخرج لبّه... وإنه من بين جميع الحيوان إذا سقط في الماء غرق مثل الانسان ومع اجتماع أسباب المعرفة فيه يغرق إلا إن اكتسب معرفة السباحة... وليس يصير القرد بذلك المقدار من المقاربة إلى أن يخرج من بعض حدود القرود إلى حدود الانسان". إنها فكرة متطوّرة جدّا (20).

أمّا ابن خلدون في مقدمته فيذكر ترتيب الكائنات على نفس المذهب الذي اتجه فيه إخوان الصفاء ومسكويه والقزويني أي أنّ:

1) "عالم العناصر المشاهدة. تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثمّ الى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض وكلّ واحد منها مستعدّ أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا".

2) "عالم التكوين... ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج آخر أفق المعادن متصل

بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوّة اللمس فقط (21)-(22).

لكنّه لا يقف عند هذا الحدّ لأن في هذه الافكار الارتقائية التي سبقته لا نرى تغيرات الكائنات بعضها إلى بعض فهي "نظرية تثبيتية" دافع عنها أول من دافع أرسطو. أجل إن ابن خلدون تقدّم بفكرتين هامتين جدًا في نظرية التطوّر هما فكرة إمكانية تحوّل الكائنات بعضها إلى بعض وهذه الفكرة دافع عنها داروين وفكرة تأثير الطبيعة على الانسان مثل تأثيرها على الحيوان، فيتأقلم معها وهذه لعمري هي الانتقاء الطبيعي .

3) قال في إمكانية تحوّل الكائنات وهو يحاول تفسير معنى اتصال المراتب بعضها ببعض: "ومعنى الاتصال في هذه المكوّنات أن آخر أفق منها مستعدّ بالإستعداد (الغريب). (وفي نصّ الطالبي الكلمة هي الطبيعي (23) أن يصير أول أفق الذي بعده".

ويقول أيضا: " المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنتهي عجائبه بعد" .

فكلمة الاستحالة أو التحول والصيرورة التي ذكرها أيضا عبد الله شريط (24) لم يستعملها أحد قبل ابن خلدون على عكس ما ذهب إليه الدكتور محمود اسماعيل (25) من أن ابن خلدون قد نقل أو سرق نظرية إخوان الصفاء.

ثم ان ابن خلدون ربط هذا التّحول بـ "اتساع عالم الحيوان وتعدّد أنواعه وانتهائه في تدريج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والروية "(26) وهذا ما يسمّى حاليا بـ La Biodiversitéإذ أن التعدد والاتساع هو نتيجة التّحول .

وما قاله في تأثير الطبيعة على الكائنات هام جدًا وقد سبقه فيه الجاحظ نوعا ما:

5) ما قاله الجاحظ وابن خلدون في التأقلم والسلوك الحيواني والتطوّر المقرون

أ- تأقلم الحيوانات

عند الجاحظ نرى ذلك في موضعين:

- تأثر الانسان بالحضارة : "يعمل ذلك في طباعهم عمل الايام كما عمل ذلك في طباع الزنج وطباع بلاد الصقالبة... وقد رأينا العرب وكانوا أعرابا حين نزلوا خرسان كيف انسلخوا من جميع تلك المعاني "..."وترى جراد البقول والرياحين وديدانها خضرا وتراها في غير الخضرة على غير ذلك وترى القملة في رأس الشاب الاسود الشعر سوداء وتراها في رأس الشيخ الابيض الشعر بيضاء و... في لون الجمل الأورق ورقاء" (27).

- عدد بيض الحيوانات مرتبط بطبيعة هذه الحيوانات : " فالتي تبيض الكثير من البيض... السمك ثم الجراد ثم العقارب ثم الضبّة لأن السمك لا تزقّ ولا تلقم ولا... ولا تحضن ولا ترضع فحين كان ذلك كذلك كثّر الله ذرءها وعدد نسلها فكان ذلك على خلاف شأن الحمام ... فلما جعله الله يزقّ ويحضن ويحتاج إلى ما يغذو به ولده... وفيه عليها وهن شديد ولذلك لا يرحل إذا كان زاقا فلمّا كان ذلك كذلك لم يحمل عليها أكثر من فرخين وبيضتين ولّما كانت الدّجاجة تحضن ولا تزق وهي تأكل الحبّ وكلّ ما دبّ ودرج زاد الله في بيضها وعدد فراريجها... وصار ما يسلم كثيرا غير متجاوز للقدر". و "الجراد والسمك لا حضن ولا زق ولا رضاع... عليهن فحين جعل الفراخ كثيرة العدد وكانت الامهات والآباء عاجزة عنها لم يجعلها محتاجة الى الأمهات والآباء "(28) .

في هذه السطور نرى عظمة الجاحظ رغم أنه لم يسمّ الاشياء بأسمائها إلاّ أنه لاحظ أن هناك ارتباطا ويمكننا استنتاج الانتقاء الطبيعي (La sélection naturelle) في هذه الفقرات.

- وفي هذا المضمار أظنّ أن مسكويه أراد أيضا أن يعبّر عن تأثير الطبيعة بهذه الفقرة "فكما أن للطبيعة المدبّرة للأجسام ربّما شوّقت إلى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعلل تحدث به وآفات تطرأ عليه... ممّا لا يكمّل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده". (29) كأنّي به يقول الكائنات تتكوّن عشوائيا والطبيعة تنتقي الصالح منها". وهذه فكرة داروين .

-كما أنّنا لاحضنا تحدّث الجاحظ عن السلوك عند الحيوانات قال: "إن جوارح الطير تتخذ أوكارها في عرض الجبال كان الجبل عمودا فلو تحرك الفرخ إذا طلب الطعم وقد أقبل عليه أبواه أو أحدهما وزاد في حركته شيئا من موضع مجثمه لهوى من رأس الجبل إلى الحضيض وهو يعرف مع صغره وضعفه وقلة تجربته أن الصواب في ترك الحركة ". (30).

وقال أيضا: "الفهد إذا سمن عرف أنه مطلوب وأن حركته قد ثقلت فهو يخفي نفسه بجهده حتى ينقضي ذلك الزمان... ويعلم أنّ رائحة بدنه شهيّة إلى الاسد ". و"الأيل يتصل قرنه في كلّ عام... فإذا كان ذلك الزمان استخفى وهرب وكمن فإذا شبّ قرنه عرضه للريح والشمس في الموضع الممتنع ولا يظهر حتى يصلب قرنه ويصير سلاحا يمتنع به" (31) .

إن دراسة السلوك عند الحيوانات -التي تتدرج أو تدعّم

نظرية التطوّر لأن السلوك الحيواني ليس إلاّ طريقة غريزية للحيوان للحفاظ على نسله إنما هي علم حديث جدّا.

- لقد اكتشف الجاحظ أيضا " التطور المقرون" "La coévolution" التي تكوّن أيضا نظريّة جديدة جدّا إذ يقول : فلمّا احتاج إلى الكسب والطعم (يتحدث عن الخفاش)... التمس ذلك في وقت غروب القرص... لأنه في وقت البعوض وأشباه البعوض... فالبعوض تخرج للطعم... وتخرج الخنافيس لطلب الطعم فيقع طالب رزق على طالب رزق" (32).

ب- عند ابن الخلدون

- "أثر الخصب والجوع على الأبدان والأخلاق"

"اعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال، والنعام، والمها، والزرافة، والحمر الوحشية، والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة كيف تجد بينها بونا بعيدا في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدّة مداركها فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر والبون بينها ما رأيت وما ذلك إلاّ لأجل أن الخصب في التلال فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والاخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره والجوع لحيوان القفر حسّن في خلقها وأشكالها ما شاء واعتبر ذلك في الآدميين أيضا" (33).

المعتدل من الاقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم (34).

"قد بيّنّا أن المعمور في هذا المنكشف من الارض إنّما هو وسطه لافراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم... المتوسّطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا... وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند واليونانيين" (35).

ثم يتطرق إلى لون البشر ويقول إن السواد والبيوضة نتيجة للحرّ والبرد:

* في الجنوب يكثر الضوء ويلحّ القيظ الشديد فتسودّ جلودهم لافراط الحرّ (هم سكان الحبشة والزنج والسودان).

* في الشمال يشتدّ البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة. "اللون تابع لمزاج الهواء: قال ابن سينا في أرجوزته في الطبّ:

بالزنج حرّ غيّر الأجساد حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودهم بضاضا

"وأما أهل الشمال فلم يسمّوا باعتبار ألوانهم لأن البياض كان لونا لأهل تلك اللغة الواضعة للأسماء فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية" (36). كانوا يلقبون الناس حسب أنسابهم وألوانهم:

"تعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة... إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وأن هذه كلّها تتبدّل في الأعقاب" (37).

ثم يواصل في سبب طيش وخفّة عقل السودان - حسب اليونان والمسلمين الأوائل الذين اتجهوا اتجاههم من أمثال مسكويه وإخوان الصفاء والقزويني -إلا الجاحظ لم يتبنّ هذا الرأي-هو "لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان". (38).

و يذهب داروين نفسه مذهب أرسطو إذ أنه فيما يخصّ النوع البشري فإنه يمكنه أن يتأقلم مع كلّ الظروف الطبيعية التي يتعرضها على سطح هذا الكون بشرط أن يكون "سلالة متحضّرة". : "الانسان في وضعه الوحشي يبدو أنه لا يمكنه التأقلم وهو بذلك قريب من القردة الانتروبويدية التي لا تعيش إذا أبعدتها عن موطنها الأصلي" (39).

"والسلالات المختلفة لهم طبائع مختلفة جدّا، هذه الاختلافات تظهر خاصة في مداركهم العقلية وفي تأثراتهم" (40). يُظن أن الانسان بهذه الاختلافات التي لم يمكنه تفسيرها قد "أفلت من تأثير الانتقاء الطبيعي" (41).

رغم كلّ ما أتى به داروين في نظرية التطوّر، فإنه فيما يخصّ الانسان هو عنصري إلى أبعد الحدود، وبعد أرسطو بحوالي 2000 سنة ينشر نفس الأفكار.

وعلى العكس فان الجاحظ (≅ 860) ثم ابن خلدون (1379) كانا متقدمين جدّا في هذا الموضوع وقد طبّقا نفس المبدإ على كلّ الكائنات دون استثناء الانسان: الانتقاء الطبيعي ليس فيه استثناء.

لقد ذكر عبدالله شريط فكرة تأثير المناخ على الانسان وسمّاه "الانسان والصراع" أو "صراع الانسان مع المحيط الطبيعي" (42).

ويجب لفت النظر بأن هذه النظرة اللاعنصرية للبشر لم يتبنّاها العلماء إلاّ حديثا جدّا بعد التّقدّم في علم الوراثة. فمثلا ننقل عن مقالة حديثة(1996) لريك جور يتحدث فيها عن فجر الانسان:

"المناخ يصنع الانسان -تحتفظ الاجساد القصيرة المكتنزة

بالحرارة أكثر من البنية الجسمية النحيلة الطويلة. وهكذا، فان الانسان ما قبل النايندرتالي ربّما يكون قد ورث القامة الطويلة من البشر الأوائل الذين ارتحلوا عن افريقيا ذات المناخ المعتدل". (43).

6) ماقاله اخوان الصفاء في خلق الانسان :

وعلى ذكر فجر الانسان فإن اخوان الصفاء طرحوا نظرية يمكننا أن نستنتج منها أن أصل الانسان افريقي :

"إن الحيوانات التامة الخلقة كان بدء كونها من طين أولا من ذكر وأنثى توالدت وتناسلت وانتشرت في الارض سهلا وجبلا وبرّا وبحرا من تحت خط الاستواء حيث يكون الليل والنهار متساويين والزمان أبدا معتدلا هناك بين الحر والبرد والمواد المتهيأة لقبول الصورة موجودة دائما. وهناك تكوّن أبونا آدم أبو البشر وزوجته ثم توالدا وتناسلت أولادهما وامتلأت الأرض منهم سهلا وجبلا وبرّا وبحرا إلى يومنا هذا". (44).

7) النظرة "الغائية" عند المسلمين : "Finalité" :

إخوان الصفاء، مسكويه والقزويني اتخذوا مذهبا "غائيا" مثلهم مثل أرسطو. فهم يرون أن الوظيفة هي التي تنشئ العضو وليس العكس "La fonction qui crée l'organe" وهذا تفكير Le Lamarck "transformisme".

يقول اخوان الصفاء : "وهكذا أكثر الديدان التي تكوّن في الطين وفي قعر البحار وأعماق الأنهار ليس لها سمع ولا بصر ولا ذوق ولا شمّ لأن الحكمة الالهية لا تعطي الحيوان عضوا لا يحتاج إليه في جذب المنفعة ودفع المضرّة، لأنها لو أعطته ما لا يحتاج إليه لكان وبالا عليه في حفظه وبقائه" (45).

8) تدرج ظهور الكائنات في الزمان:

ليست الكائنات متسلسلة ومرتبة فحسب فهناك أيضا تسلسل في زمن ظهور هذه الكائنات وأكثر من فسّر هذا هم اخوان الصفاء :

"ان النبات متقدّم الكون والوجود على الحيوان بالزمان لأنه مادّة لها كلّها... وغذاء لأجسادها... وذلك لأنه يمتصّ رطوبات الماء ولطائف أجزاء الارض بعروقه إلى أصوله، ثم يحيلها إلى ذاته ويجعل من فضائل تلك المواد ورقا وثمارا وحبوبا نضيجا، ويتناول الحيوان غذاء صافيا... ثم اعلم بأن الحيوانات الناقصة الخلقة متقدّمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق، وذلك أنها تتكوّن في زمان قصير، والتي هي تامة الخلقة تتكوّن في زمان طويل لأسباب... يطول شرحها... ونقول أيضا إن حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البرّ بزمان". (46).

9) نظرية الجاحظ في الاركان الاربعة وتطرقه الى الصدفة :

عند تطرّقه الى دورة الماء وأصل الحديث عن الاركان الاربعة الاصلية (الارض -الماء-الهواء-النار) وشكّك في صحّة أن تكون أربعة فقط حيث قال : "ومنهم من زعم أن هذا العالم من أربعة أركان من أرض وماء وهواء ونار" (47).

ثم يعود إلى هذا الموضوع في ركن آخر من الكتاب (48) ويذكر بالتحديد الذهب، ويذهب مذهبا مخالفا لمن يقولون أن الذهب يمكن أن يستخرج من خلطات عديدة "إن الذهب لا يخلو أن يكون ركنا من الأركان قديما منذ كان الهواء والماء والنار والارض... وإن كان الذهب إنما حدث في عمق الارض بأن يصادف... أن تتهيأ له طباع الارض وطباع الماء وطباع النار ومقادير حركات الفلك ومقدار من طول الزمن، فمتى لم تجتمع هذه الخصال وتكمل هذه الامور لم يتمّ خلق الذهب وكذلك قد يستقيم أن يكون قد تهيّأ... كلّ هذا "جاء منها ذهب "فانه لا يمكن المعاودة.

إذن فالجاحظ كأنه هنا ينكر وينفي وجود الصدفة في تكوين الكون لما يتطلبه هذا الامر من دقّة.

هذا التعليل يوافق أحد أحدث التحاليل، إذ يقول روبرت نايي في مقال (1996) O.K. Where are they !? (49) يتحدث عن إمكانية نشأة الحياة على كوكب آخر، يقول: "توحي دراسات حديثة في عدّة حقول علمية مختلفة بأن الحياة يجب أن تمرّ عبر سلسلة من المراحل الحرجة والدقيقة للغاية على طريق الحياة العاقلة وكمثال من عالمنا الارضي، فقد كان هناك سلسلة طويلة من الحوادث غير المحتملة التي حصلت بالشكل المناسب تماما ليتمّ وجودنا، تماما كما لو أننا ربحنا جائزة يا نصيب بقيمة مليون دولار مليون مرّة على التوالي."

ثم يقول : "إن امكانية نشوء الكائنات الحيّة المرتفعة الذكاء مثل الانسان العاقل إنما كان حدثا لا يتعدّى احتمال وقوعه نسبة واحد في البليون" (50).

10) التطور الجيولوجي

يرجع العلماء الغرب هذا الاكتشاف إليهم في شخص ليوناردو فانشي ولكن علماء الاسلام-اخوان الصفاء، ثم

البيروني ونقل عنهما القزويني -قد سبقوهم بكثير : فقد قال القزويني :

"يتغيّر أرباع الارض فيصير العمران خرابا والخراب عمرانا والبراري بحارا والبحار براري والسهول جبالا والجبال سهولا . . . وهذا حسبه بسبب انتقال الكواكب من أماكنها فتختلف مسامتة الكواكب وشعاعاتها على بقاع الارض" . "فأما صيرورة الجبال سهولا . . . بطول الزمن تنشف رطوبتها وتزداد يبسا وجفافا وتنكسرخاصة عند الصواعق فتصير أحجارا أو صخورا ورمالا ثم إن السيول تحملها إلى بطون الانهار والاودية ثم تحملها بشدّة جريانها إلى البحار فتبسط في قعرها ساقا بعد ساق بطول الزمان ويتلبّد بعضها فوق بعض فيحصل في البحار جبال وتلال، كما يتلبّد من هبوب الرياح دعاص الرمل وكذلك قد يوجد في جوف الاحجار إذا كسّرت صدفة أو عظم وذلك بسبب اختلاط طين هذا الموضع بالصدف والعظم(51) .

اخوان الصفاء وصفوا الحفريات المتحجرة بأنها بقايا حيوانات بحرية تحجّرت في مكان هو الآن من البرّ ولكنّه مغمور بالبحر في الأزمنة الغابرة (52) .

يقول البيروني في الصخور الرّسوبية في الهند . . . "بل ولو تفكّرت عند المشاهدة فيها (أي أرض الهند) . . . لم تكد تصوّر أرضهم إلاّ بحرا في القديم قد انكبس بحمولات السيول "(منقول عن العلوم في الاسلام) . (53) .

IV خاتمة

إذن، من هذه النبذة القصيرة من الكنوز التي تركها العلماء المسلمون يتجلّى لنا بأن،على عكس ما حاول فعله الغرب من تعتيم فكري، فإن هؤلاء المفكرين كانو ذوي مكانة كبيرة وتركوا بصماتهم في العلوم عامة وفي العلوم الطبيعية بما فيها من علم التطور خاصة .

وحسب رأيي إن الجاحظ ثم ابن خلدون هما أبرز من طوّر فكرة النشوء والارتقاء عن اليونانيين إذ أنهما كانا مرتكزين في معارفهما على إعمال العقل أكثر من العاطفة في كلّ ما لاحظوه من حولهم في هذا الكون .

في النهاية يمكننا أن نقول إن الحضارة الاسلامية هي حلقة من سلسلة الحضارات المترابطة بعضها ببعض والمكمّلة بعضها لبعض . يقول المستشرق Will Durantفي "تاريخ الحضارة" : "إذا كان تاريخنا يبدأ من الشرق ليس فقط لأن آسيا كانت مهد أقدم الحضارات ولكن لأن هذه الحضارات كانت العماد الاساسي للثقافة اليونانية والرومانية التي يرى Henry Maine أنها المنهل الوحيد للفكر العصري وهذا خطأ فالمصريون والشرقيون أعطوا الكثير للغرب . . . "(54) .

الهوامش

(1)-سيد حسين نصر- العلوم في الاسلام، دار الجنوب للنشر -تونس(1987) الجزء الثاني عدد الصفحات 20-ص. 51.

(2) 233 صفحة-ص. 9 - 22، Denis Buican : L'évolution, la grande aventure de la vie (1995) Ed. Nathan paris.

(3)-المصدر السابق ص. 23-113 Buican: L'évolution

(4)- Sigrid Hunke : Le soleil d'Allah brille sur l'occident, notre héritage oriental: (1963) ed. Albin Michel Paris. Traduit de l'allemand par Solange et georges De Lalène 404 p., p.229.

(5)-مصدر سابق : ص. 289-292: Sigrid hunke

(6)-محمد الطالبي : أمةالوسط -الاسلام وتحديات المعاصرة (1996) دار سراس للنشر تونس: قضية النشوء والارتقاء -نظرية النشوء والارتقاء في الفكر الاسلامي (95-114)ص. 180.

(7)-الجاحظ: كتاب الحيوان المجلد الأول -الجزء الاول (طبعة محمد أفندي ساسي المغربي التونسي (1908) وصوّرته دار المعارف للطباعة والنشر 5-(221)ص. 43.

(8)-الجاحظ : نفس المصدر :المجلد الاول -الجزء الاول :ص. 67

(9)-الجاحظ : نفس المصدر :المجلد الثالث-الجزءالسادس(5-178)ص. 14.

(10)-الجاحظ : نفس المصدر :المجلد الثالث- الجزء السادس، ص. 9.

(11)-الجاحظ : نفس المصدر :المجلد الثالث:الجزء السابع (5-87)ص. 19.

(12)-مصدر سابق ص. 112-113 Denis buican : L'évolution

(13)-الجاحظ : مصدر سابق:المجلد الاول- الجزء الاول :ص. 128.

(14)-مسكويه: الفوز الاصغر -تحقيق الدكتور صالح عضيمة (1987) سلسلة إحياء التراث الفلسفي - المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة الدار العربية للكتاب(7-162) ص. 118.

(15)-القزويني : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات -تحقيق فاروق سعد .دار الآفاق الجديدة بيروت طبعة 5 -(1983) المقالة الثانية في السفليات (240-133)ص. 133-135.
(16)-الفوز الاصغر : مصدر سابق ص. 112.
(17)-مسكويه: تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق (1971) منشورات دار مكتبة الحياة بيروت -قدّمه حسن تميم الطبعة الثانية : 189 صفحة. ص. 78.
(18)-الفوز الاصغر : مصدر سابق -ص. 112-117
(19)-تهذيب الاخلاق: مصدر سابق-ص. 77-78
(20)-الجاحظ : المجلد الاول -الجزءالاول: مصدر سابق: ص. 130
(21)-ابن خلدون : المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر. دار العودة بيروت (1981)الجزء الاول (518صفحة)ص. 76.
(22)-ابن خلدون : المقدمة : تاريخ ابن خلدون المجلد الأول :المسمّى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر -مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت (1979) الصفحات :544، ص. 69-81.
(23)-الطائبي : مصدر سابق: ص. 101.
(24)-عبد الله شريط :ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (1980). المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الدار العربية للكتاب جامعة الدول العربية- 558 صفحة . ص. 95.
(25)-محمود اسماعيل: الجسد والنفس ، 6-هل سرق ابن خلدون نظريات اخوان الصفا؟ أخبار الادب-(1996)- ص. 28-29.
(26)-المقدمة: (1981) دارالعودة بيروت : مصدر سابق ص. 76 .
(27)-الجاحظ، المجلد الثاني، الجزء الرابع مصدر سابق(5-160)ص. 27.
(28)-الجاحظ: المجلد الثالث -الجزء السابع مصدر سابق. (5-87)ص. 23-24.
(29)-تهذيب الاخلاق : مصدر سابق، ص. 30.
(30)-الجاحظ: المجلد الثالث : الجزء السابع -مصدر سابق. ص. 13.
(31)-الجاحظ: المجلد الثالث: الجزء السابع -مصدر سابق . ص. 18.
(32)-الجاحظ: المجلد الثاني :الجزء الثالث -مصدر سابق (7-174)ص. 170.
(33)-المقدمة : دار العودة بيروت -مصدر سابق. ص. 70.
(34)-المقدمة، تاريخ العلامة ابن خلدون -الدار التونسية للنشر -المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (1984)(46 صفحة) ص. 123-137.
(35)-المقدمة : دار العودة بيروت : مصدر سابق ص. 65-66.
(36)-المقدمة : دار العودة بيروت . مصدر سابق ص. 67
(37)-المقدمة: دار العودة بيروت : مصدر سابق ص. 68.
(38)-المقدمة: دار العودة بيروت : مصدر سابق ص. 69.
(39)-مصدر سابق ص. 112 Denis Buican : L'évolution
(40)-مصدر سابق ص. 113 Denis Buican : L'évolution
(41)-مصدر سابق ص. 113 Denis Buican : L'évolution
(42)-عبد الله شريط: الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون : الطبعة الثالثة المؤسسة الوطنية للكتاب -الدار العربية للكتاب (1984)، (086صفحة) ص. 177.
(43)-ريك جور : ترجمة شهرت العالم : فجر الانسان النياندرتاليون: مجلة الثقافة العالمية عدد78-(6-49)-ص. 16
The Dawn of Humans Neandertals National Géographic.1996(Janvier)
(44)-اخوان الصفاء وخلاّن الوفاء : المجلد الثاني: الجسمانيات والطبيعيات -دار صادر بيروت-(486 صفحة)-ص. 182.
(45)- اخوان الصفاء : نفس المصدر : ص. 168-169.
(46)- اخوان الصفاء : نفس المصدر : ص. 180-181.
(47)- الجاحظ: المجلّد الثالث الجزء الخامس مصدر سابق: (5-78). ص. 17.
(48)- الجاحظ: المجلد الثاني الجزء الثالث : مصدر سابق: ص. 121-122.
(49)- روبرت نايي: ترجمة حازم محمود فرج: حسنا والآن أين هم !؟ الثقافة العالمية. عدد80.
(28-41)ص. 30 (O.K. Where are they !? Astronomy- July 1996
(50)- روبرت نايي: نفس المصدر : ص. 37.
(51)- القزويني : مصدر سابق . 199-200.
(52)- سيّد حسن نصر : مصدر سابق ص. 57.
(53)- سيّد حسن نصر : مصدر سابق ص. 57.
(54)- Will Durant :Histoire de la civilisation :notre héritage oriental. Tome I.Les origines Sumer,l'Egypte, La Babylonie, la syrie, Ed. Rencontre,(1966) 496 p.,p.9.

الفقيه الإسلامي الدهاء والتمرد والبحث عن دور في الثقافة السياسية للمجتمع العربي الوسيط

جلال بن عباس *

يشعر الباحث المعاصر في تاريخ الاسلام السياسي وتراثه بحاجة الى عمل يوفر للقارئ الدراية الضرورية بمضامين عدد من القضايا. اذ لا شك أن عددا من القضايا والأحداث والمواقف من تاريخ المسلمين السياسي ضبابيّ الحضور في أذهاننا، ويختلط فهمنا لها بإسقاطات معاصرة منها الاستشراقي ومنها السلفي ومنها العرقي فضلا عن الانقطاع الذي يفصلنا عن العصور الإسلامية الأولى بعصور المماليك والعثمانيين وغيرها. مما يحتم قدرا من التحفظ والدقة يكفي

لتمكيننا من التمييز بين الأشياء في ساحة لدراسات العربية، الإسلامية المهتمة بقضايا "السياسية الإسلامية" وهو ميدان لازال الى اليوم يتضمن مواضيع لا مفكرا فيها أو محاطة بنوع من الحرج والريبة؛ عسى أن تُخرج هذه المواضيع والمسائل الحساسة من دائرة اللامفكر فيه لتصبح قابلة للدرس والتحليل والتفكير دون تقديس ولا تحريمات بل بشكل مباشر مكشوف. يقول الاستاذ الدكتور عبد الباقي الهرماسي : "الخطاب السياسي العربي. . . قلما يواجه القضايا والمسائل السياسية بطريقة مباشرة (المثقف والبحث عن النموذج : د. عبد الباقي الهرماسي. المستقبل العربي عدد : 104- 10 -1987 ص 38).

فالفكر السياسي العربي الإسلامي وآثاره في مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي ثم مدى التفاعل بين مكونات هذا الواقع بمستجداته من جهة وبين ما في هذا الفكر من مواقف سياسية، من جهة أخرى، كل ذلك هو بحاجة الى المزيد من الدراسة والبحث، لكونه محاطا عادة عندنا بالحرج الديني السياسي.

الملاحظ ان التاريخ السياسي في المجتمع العربي الاسلامي لا يكاد ينفصل ويتجرد عن التاريخ الديني، فانطبعت السياسة بالتقابل بين المجال المقدس حيث يسود سلطان الدين ورقابته وقواعده ومبادؤه وبين المجال العلماني حيث يسود السلطان السياسي والقوة والحيلة أو الدهاء. فاضطرب كل من الفهم الديني والعمل السياسي. ومن هذا المنطلق هناك تركيز قوي كما ذكر الاستاذ الدكتور الطاهر اللبيب، على علاقة العلماء والفقهاء بالسلطة السياسية (العالم والمثقف والانتلجنسي : المستقبل العربي : 104 -10 - 1987) الشيء الذي يدفع البعض الى اعتبار علماء الدين جزءا من السلطة، وانهم كانوا مستشاري الأمير أو وعاظ السلاطين، أو عاملين على نسف شرعية النظام القائم والدعوة الى التمرد عليه، بحيث كان الدين يحمل إضفاء الشرعية على السلطة السياسية ومعارضتها في آن معا.

لقد كان لفقهاء الإسلام علاقة بالسلطة سواء مباشرة : تعاملوا مع السلطة ودخلوا مؤسساتها سواء بالوعظ والنصح أو بالعمل الوظيفي. . . أو بشكل غير مباشر

* باحث اجتماعي

بتجنب السلطة والتغافل عنها، أو خاصة بنقدها والرغبة في إصلاحها من خارج، في محاولة للتوفيق بين الدنيوي العقلي وبين مبادئ الدين النقلية المتعالية.

وفي الاسلام الحديث شكّل الشعور بأن شيئا ما قد أخطأ السّير في التاريخ الاسلامي حرجا وقلقا مستمرّين ، ولذلك انشغل الكثيرون من مسلمي العصر الحديث بكيفية إعادة الاعتبار لهذا التاريخ ورده الى مساره الصحيح حتى يضمن ازدهار المجتمع الاسلامي من جديد انطلاقا من اعتقادهم في وجود خلاف بين الدين الذي فرضه الله والتطور التاريخي للعالم.

هذا ما فسح المجال لظهور ما يمكن ان نسميه "الإنتاج الفكري الاعتذاري" أو المبررات بمعنى المحاولات التي تبرهن على أنّ الإسلام راسخ متين.

وغالب الكتابات في التفكير الديني، السياسي الإسلامي يدخل تحت هذا العنوان، إن هذا الانتاج الاعتذاري يبعث الرضا في النفس، فقد عمل بأسلوب انتقائي بكائي على استدرار الثناء والتهليل والتمجيد وهذا ما جعل المؤمن الساذج يقتنع اقتناعا قويا بكل خبر ديني متى علم ان النخبة الممتازة من القدماء كانت تردده أو تعتقده لما تحاط به الفترة الأولى من تاريخ الاسلام من اهتمام وتقديس وكذلك لما عرفت به ذهنية العربي "الماضوية" من ربط بين الفكر والسياسة وبين الدين الى درجة ان صحة الموقف السياسي تقاس بصحة الدين كما قال الاستاذ محمد أركون (الاسلام، الأخلاق والسياسة : ص 57).

لقد صار الدين في الممارسة السياسة سلاحا يحاول كلّ فريق ان يستأثر بفهمه "الصحيح" لكي يسوغ موقفه من جهة، ويدعم أحقيته من جهة ثانية ومصالحه السياسية وغيرها، وهو ما أوجد لبسا في ثقافتنا السياسية لا يزول إلا إذا حاولنا فهم السلطة ذاتها : إن كانت سياسية محضا، أم سياسية دينية، أم دينية سياسية أم، دينية، أم لا هذا ولا ذاك، متجاوزين بذلك مجرد تغليب الدين على السياسة أو السياسة على الدين.

الدين والسياسة في المجتمع العربي الوسيط :

إن الدولة الاسلامية دولة دنية في نظر فقهاء المسلمين، وكذلك الخلفاء أنفسهم، اذ يضع الفقهاء في رأس واجباتها الدفاع عن الدين والدعوة إليه. وقد ظل الخلفاء محتفظين بصفتهم الدينية حتى آخر العهد بالخلافة في العصر الحديث. في حين تركت الصفة الدينية للدولة في الاسلام آثارها على الدول الحديثة التي تأسّست في العالم الاسلامي فنصت دساتير الكثير منها على جعل الاسلام دينا رسميا للدولة. وهو نص تتوضح فيه هذه الصفة الدينية للدولة دون ان يخلو من النفاق السياسي. ويبدي الفقهاء حرصا واضحا على توكيد الوظيفة والصفة الدينيتين للحاكم المسلم في تنفيذ مهامه "الدينية" فكان هذا الخلط بين الدين والسياسة بتديين السياسة أو تسييس الدي عملية دعواها في الغالب الشريعة والدين، وباطنها السياسة والسلطان. حتى أن عديد المظالم السياسية بُرر بالدين وسُوّغ بالشريعة وسوند بفتاوي الفقهاء. مما أثر على أخلاقيات المسلمين فانسحب أغلبهم من الحياة العامة مركزا على خاصة نفسه. ومن جهة أخرى ونتيجة لكون السلطة تلونت بالدين فان معارضتها لابد أن تكون على أساس ديني هي الأخرى فترفع من جانبها شعارات مثل: "الحكم بما أنزل الله" فالدولة التي تحكم باسم السياسة تُعارض على أرضية السياسة، أما التي تحكم باسم الدين فلا تعارض الا على أسس دينية. وفي الحكم باسم الدين من جانب والمعارضة باسمه من جانب آخر، تقع تفسيرات كثيرة سياسية أكثر منها دينية.

إن عبارات من قبيل "خليفة الله" و "خليفة الرسول" و "خليفة المؤمنين" تكبل عقل الفقيه وتقزّمه أمام "ظل العناية" و "نور الآلاء" في نظر العامة التي لا تميز بين حقوق الرسول وحقوق خليفته. فكيف لفرد واحد لا حول له ولا قوة يقف في وجه أمير المؤمنين ونائبهم . هذا ما يكرس اتباعية الفقيه وخضوعه للنظام القائم. ومع ذلك فقد تتوقّع العامة منه أن ينقد الحكومة القائمة لبعدها عن الدين، لما تعتقده العامة من أنه لسان الضعفاء ومنذر العظماء. وقد ينتظر منه أن يدعو الى المثل العليا التي عليها يعيش.

كانت الحياة الدينية التي كان بعض الفقهاء يعمّمونها تسودها أفكار مخافة الله وارتجاء مغفرته التي يكفلها الايمان بالتوازي مع التحذير من الفوضى والفتنة والتشتت. فيصبح الرجل التقيّ هو طائع حاكمه ومسترحمه ومستدر نعمته. ويتأكد الشعور نفسه في أعمال التقوى الشعبية والخرافية أحيانا التي كانت تدفع الى تقديس الخلفاء. يقول في ذلك ابن طباطبا : "جعل الشعب يلاحظ من غير إلجاء الى ذلك أن شخص الخليفة مفضل عند الله مكرم لديه. وأخذ الناس يؤمنون بأن شخص الخليفة حماية لنظام العالم، فإذا ما قتل اختلت واضطربت القواعد وكسفت الشمس ولم تمطر السماء، وتجمد نهر دجلة، ولكن لما قتل هولاكو الخليفة تبين

للناس أن النهر يسير في طريقه بهدوء من غير الخليفة (الفخري في الآداب السلطانية : ابن طباطبا - ص 166).

إن ما يجمع بين الفقهاء تقريبا هو رفعهم من شأن الخلافة قيمة ومقاما، حتى أنها أصبحت عندهم مثلا أعلى لا يدانيه أيّ نظام حكم على مرّ الأزمان رغم أنّ الخلافة لم تدم أكثر من ثلاثين سنة، ورغم أنها ما تحققت إلا بإلهام رباني. إضافة الى شعورهم بأن الاوضاع السياسية قد تغيرت نحو الاسوإ وتردّت الى الانحراف عن مثل السلف، وهم بالتالي يائسون من إمكان عودة الخلافة لأن الطبيعة البشرية لم ولا تتحمل هذا النظام السياسي المثالي، وعادت الى طبائع الملك والسياسة. لكن الأمل يتحول الى طوبي وحلم وهو بذلك يخدم حاكمه. *يقول عبد الله العروي : "لا يمتعض السلطان* بالضرورة عندما يذكّره الفقيه بمحاسن الخلافة، بل يحبذ كلامه مادام يراه يؤكد في الختام أنها أي الخلافة تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على إذكائها إلا الانبياء، يقول الفقيه ضمنيا : ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجيب السلطان ذهبت الخلافة مع رجالها، فيتفق الجميع (مفهوم الدولة ص 105 -108).

1- السياسة والأخلاق : مدخل لنصيحة الملوك

إن الأساس الذي ارتكزت عليه الممارسة السياسية في المجتمع العربي الاسلامي هو أساس أخلاقي قبل كل شيء، وذلك لما احتوته الثقافة السياسية العربية الاسلامية من قيم خلقية كالوفاء بالوعد، والأنفة والصراحة وكرامة الانسان . فنجاح العمل السياسي عادة يُقرن في البيئة العربية الاسامية بشروط كثيرة أهمها هو الشرط الخلقي. وهكذا فإن أخلاقية السياسية سمة مهمة من سمات الفكر السياسي العربي الاسلامي.

قد يكون السبب في هذا الاقتران في الممارسة السياسية العربية متأتيا من روح البادية العربية حيث للمروءة وغيرها من القيم الخلقية دور في تشكيل الحياة السياسية العربية البسيطة قبل الاسلام، وربما لارتباط هذه الممارسة السياسية بالصورة المثلى لتجربة النبيّ ثم الراشدين، حيث تجسّد الاقتران بين الأخلاق والسياسة بشكل شبه كامل. كما قد يكون سبب هذا الاقتران أيضا عائدا الى ما ورثه العرب عن الفكر اليوناني؛ حيث تقاربت السياسة مع الاخلاق الفاضلة الى جانب أخلاقيات الثقافة السياسية الفارسية. وهكذا اندمجت هذه الاخلاقيات رغم أسسها غير الدينية بالمثال الأعلى الاسلامي الجديد.

إنّ هذا الاقتران بين السياسة والأخلاق هو في ذهن وجدان العامة وفقهائها، لان السلطان، وتحت ضغط ما يفرضه الواقع بتناقضاته يجد حرجا في جعل سياسته موافقة للصورة الاخلاقية المثلى. هذا ما يجعله يشعر بثقل وطأة المبادئ الخلقية ولزوميتها أمام ما يزخر به الواقع من "مدنسات" السياسة المنفلتة من رقابة الاخلاق، وحسب هذا الربط والجمع "أخلاق -سياسة" تحكم العامة على سلطانها بالنجاح أو الفشل، وطبقا لمدى التزامه بالأخلاق السامية ترتفع أسهمه عندها. هكذا كانت العامة تتقبل الممارسة السياسية وتستوعب سلوكات سائسيها؛ في حين نجد السياسة يتوقون الى التملص من رقابة الاخلاق لارتباط حسن التصرف والتدبير في السياسة بمفهوم الدهاء الذي قد يفيد *لأوّل وهلة التحلّل من أي مبدأ أخلاقي قبلي في الممارسة* السياسية، وهو معنى سلبي في الثقافة السياسية العربية الاسلامية لما قد يوحي به من حيلة ومكر وانتهازية، لكنه جوهر أطروحات ابن خلدون ثم مكيافللي اللذين سيغيران مجرى الفكر السياسي.

لكن الواقع السياسي السلطاني كان في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط زاخرا بما يؤكد ويجسد هذه الأطروحات، اذ لم تخضع السلطة دائما بالضرورة الى معايير أخلاقية ولم توجد هذه المعايير غالبا إلا في تنظيرات الفقهاء ووجدان العامة.

من هذا المنطلق نفهم سبب تهافت الفقهاء على كتابة "نصائح الملوك" وهي نصائح سياسية، أخلاقية تسدى الى السلطان حتى يكون سياسيا "ناجحا" وتقوم على قاعدة دينية، أخلاقية وعن طريق هذه القاعدة ترتبط بالدين وينظر إليها بكثير من التقدير والإجلال حتى وان كانت فارسية أو يونانية الأصول. بحيث توضع ليسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرعية. هكذا تصبغ الممارسة السياسية بثقافة عامة ترزح تحت جملة من القيم والمبادئ والمثل الخلقية، وتقيّم هذه الممارسة طبقا لتلك المثل. هذا ما كرّس هيمنة الرؤية الاخلاقية على الفكر السياسي الاسلامي وارتباط ديمومة الملك بالالتزام الخلقي، والتحلّل *الأخلاقي بخراب السلطان.*

إنّ معاوية هو أوّل حاكم مسلم أدار شؤون الدولة الاسلامية على أساس الاعتبارات السياسية الخالصة تقريبا، دون كبير انشغال بمدى انطباقها على مبادئ الشريعة. وأصبحت بعده سياسة الدولة تتوق الى ان تتقرر في معزل عن تنظيرات الفقهاء، أما السلوك الشخصي

للحاكم فقد بدأ ينفلت بسرعة من قيود الشريعة وما يتفرّع عنها من قيم أخلاقية أدرجها المسلمون الأوائل ضمن مصطلح "تقوى" و"ورع."

ان للممارسة السياسية دائرة مستقلة منفصلة عن رغبات الأفراد تخضع لقوانين طبيعية تنطبق على جميع الدول وجميع السلاطين، سواء الذين انتفعوا بنصيحة الناصحين أو الذين التزموا بمثل أخلاقية. ولذلك ربط ابن خلدون بين السلطة والعصبية، وهو لا يرى للنصيحة والنصحاء مدخلا الى السياسة، ولا دخل لمجادلات الملوك والعلماء في استمرارية الدول واندثارها (المقدمة ص 233).

ومع ذلك يصرّ الفقهاء على عدم البخل على الحاكم بالنصيحة، إذ إبداء النصيحة للحاكم أجدى من الثورة والخروج على سلطانه حين لم يروا كفرا، أو تطاولا على أحكام الشرع. ولا يخفى أنّ هذا الحرص على نصح الحاكم يخوّل للناصح مكانة عالية في الحاشية، وموقعا مرموقا في صنع القرار السياسي في الدولة، كما تصاغ أخلاقيات تحث على ضمان استقرار الأوضاع وانتشار الأمن. لا يطالب الفقهاء الحاكم بأن يكون كعمر بن الخطاب لكنهم يحثّونه على توخّي سياسة عادلة نافعة للأمة. وان كان الفقيه ابن جماعة يضع شرطا لهذا النصح وهو أن يكون بحسن أدب واحترام، وإلا كان قلة أدب مع السلاطين.

لقد تميزت اخلاقيات الاسلام بطابع وعظي مما يعكس الحرص على تقييد الانسان بقيود تؤدي في النهاية الى تضييق المساحة التي يزاول فيها حريته الفردية، كما أنّ هذه الاخلاقيات قد أوصدت أبوابا ربما استدعتها مصالح العمل السياسي.

وقد أثبتت الوقائع وجود مرونة صاحبت الموقف الاخلاقي دائما واقترنت في بعض الاحيان بتقديم السياسة على الاخلاق، اذ للسلوك السياسي مطالبه الخاصة التي قد تبتعد أو تقترب من المبدإ الاخلاقي.

الفقهاء بين الواقع والمثال :

ان محيط التنظيم السياسي كثيرا ما شكّل حرجا لشعور المجتمع الإسلامي بالنظر الى التفاوت والتباعد بين طوبوية الفقهاء، ومثالية تشريعاتهم وبين واقع الحياة المتغير. لطالما جسد التناقض بين الأحلام وبين الأعمال الشعور بالإحباط والعجز، وكثيرا ما خلّف الضحك والهزء ودفع الى التنازل عن المثال والحلم والتمسك بالواقع رغم بشاعته. ومن جهة أخرى كان أكبر تحدّ مطروح أمام الفقهاء يكمن في مدى قدرتهم على إدخال الحقائق المتغيرة لهذا الواقع في جوهر الشرع الثابت.

لا يجادل أحد في ضرورة تغير المجتمع، لكن ما شهده هذا المجتمع من ابتعاد عن سنن عصر النبيّ والراشدين خلّف لدى العامّة المسلمة شعورا بالتراجع والتدهور والإحباط لا يزال بارزا الى اليوم لدى بعض شرائح المجتمع الاسلامي. هكذا تعوّد المسلم العيش ممزقا بين الواقع والمثال ويفسَّر التمسّك بالمثال وتقديسه بكون المؤمن الساذج كان يجل كل خبر ديني ردّدته نخبة المجتمع الأولى وسلف الأمة الصالح.

إن فترة حكم النبيّ والراشدين هي أكبر دليل لدى الفقهاء على ان الجماعة البشرية بإمكانها أن تدرك الكمال اذا التزمت الشرع.

ولذلك انشغل الاسلام الحديث بالتفكير في هدفين مستحيلين : إما ردّ الاعتبار لتاريخ الاسلام حتى يقع تجاوز الخطوة الخاطئة التي خطاها هذا التاريخ، بحيث يتمكّن من العودة الى السير الطبيعي نحو التطور والامتياز بنشاط وحيوية دون عراقيل، وذلك بناء على شعور بأن شيئا ما قد أخطأ السّبر في مسيرة المسلمين الحضارية، وإما استعادة أمجاد الماضي والعودة بمجتمع اليوم الى ما كان عليه سلف الأمة الصالح، اذ "ليس في الإمكان أبدع مما كان".

وهذه المشاغل خير ما يعبر عن أزمة الاسلام الحديث الروحي الناتجة عن الوعي الشائع بأن هنالك شيئا من الاختلاف بين حقيقة الدين كما أنزله الله، وبين التطور التاريخي لمجتمع المسلمين. لذلك اعتبرت الممارسات الدينية والسياسية لفترتي النبوة والراشدين المثال الواجب اتباعه. بعدهما اختلفت الدولة عن المجتمع من حيث المشروع والأهداف.

إن الفقه الاسلامي منذ بداية الاشتغال به هو فقه نظري لا ينسجم كثيرا مع الواقع. فما فيه من تمسك بالمثل العليا أكد مثالية المشتغلين به طالما أنهم يقرّون بأن تنظيراتهم لا تعبّر الا عن عصر النبوة والراشدين الذي ارتبط بمعجزة النبوة التي لن تتكرر.

وشيئا فشيئا، اتسعت الفجوة بين الدين والحياة العملية، وبما أنّ تعاليم المعاملات نظرية مثالية يعجز الناس عن التزامها عمليا كلها. لذلك فسح المجال واسعا لما يسمى "الحيل الشرعية" من جهة وللإنتاج الفقهي التبريري من جهة أخرى دون أن ننسى من جهة ثالثة ما يزخر به التراث من مواقف

فقهية سياسية نأت عن التبرير كما نأت عن التعاون "الانتهازي" مع السلطة.

أ- الحيل الفقهية "الشرعية" :

يلجأ الفقهاء الى هذه الحيل حتى يسهل على المسلمين اتباع الشريعة، لقد فكر الفقهاء في أعمال يوافق شكلها الظاهري مطالب الشريعة. فظاهرها مسموح به ولكن فيها احتيال للخروج على سلطان الشريعة.

إنها محاولة للتوفيق بين الناحية العملية الواقعية وبين المثل الأعلى. فكلما اتسعت الفجوة بين الواقع والمثال كلما كانت الحاجة الى الحيل أكيدة. فالحيلة الشرعية تمكّن من تجاوز الضوابط والحدود الشرعية التي لا تنسجم مع المصلحة الآنية : وذلك بالاحتيال على النصوص التي تقف حائلا دون هذه المصلحة فالمسلم العادي يرغب في تجنب المحرّم بقدر المستطاع وتحقيق المحلّل من طريق مقبول، مع المحافظة على ظاهر الشريعة.

ولقد برع الفقهاء بما يسمونه :الحيل الشرعي" فقد استطاع بعضهم أن يجد مسوّغا شرعيا لكل عمل مهما كان دنيئا خاصة اذا تعلق الأمر برغبة الخلفاء. وفي هذه الحالة وضع الفقهاء لهؤلاء الخلفاء الطرق بغاية الدقة، وسار الأخيرون عليها وعملوا بالسنّة في الحياة العامة، أما في الحياة الخاصة لأولئك الحكام فقد أظهر الفقهاء لهم تسامحا فيها، وهنا، في هذه النواحي الخاصة بحياة الخلفاء التي حسبوا لها حسابها، ظهروا كعلماء حادّي الذهن، فعندما تحصل مخالفة للسنة في حياة حكامهم الخاصة يجدون لذلك مخرجا دينيا، مظهرين تسامحا فيما لم يكن موافقا لما يجب ان يسيروا عليه كأئمة في علاقاتهم المختلفة.

إنّ هذه الحيل الشرعية لو احتاجها المجتمع بمؤسساته، أو الدولة بتوجهاتها، لكانت مطلوبة ايجابية، فيقع اللجوء الى الفقهاء ليبحثوا عن المبرّرات الشرعية الكفيلة بجعل القرارات متوافقة مع الشريعة في نظر العامة خاصة لكن الامر قد يصل الى حدّ "الانتهازية" حيث يحتاج الحاكم إلى ما يبرّر سلوكه الشخصي المخالف للشريعة فيغري بالمال، وبغره الفقهاء حتى يجعلوا "الحرام حلالا" ربما بعصا سحرية.

لقد توسّل المسلون بوسيلة للتوفيق بين النظريات والعمليات عند تناقضها حرصا على مبادئ الدين الاصلية، حتى لا تمسّ باهمال، وهنا نلاحظ قبل كل شيء مبدأين : ما ذكرناه سابقا من الاقتناع بانحدار المسلمين وفساد الزمان بعد عصر السلف، والاعتراف الصريح بأن الضرورات تبيح المحظورات، وما ينتج عن ذلك من الإذن بعدم القيام بأوامر الله في هذه الحالة. فمن أجل هذا وُجد من الفقهاء من يعد عمليا هذا الاختلاف بين الحاجة العملية في الحياة وبين مطالب الفقه، عندما يكون هذا الاختلاف قويا. ومن أجل هذا كانت أبواب المعاملات والعقوبات ليست بعيدة الأثر في الحياة العملية. وقد جاء هذا من الاصطدام بين الدين والحياة العملية. مما جعل المعاملات تسير في طريق آخر لأن تعاليمها نظرية تقوم على مثل دينية لا يستطيع الانسان القيام بها عمليا كلها، وإن يكن معترفا بوجوبها.

وهنا نجد مكان "الحيل" في الشريعة الاسلامية، فلكي يسهل على المسلم اتباع الشريعة. ولكي لا تُتخطى الشريعة شكلا، فكر الفقهاء في أعمال يوافق ظاهرها مطالب هذه الشريعة، فتكون مباحة مأذونا بها. وهذه الناحية من الفقه مرتبطة أشدّ الارتباط بالحياة العملية، وقد جاءت نتيجة للسعي وراء التوفيق بين الناحية النظرية وبين الناحية العملية الواقعية، وبين الحقيقة الواقعة والمثل الأعلى. وكلما كان مجال عدم التحقق واسعا، كلما كانت الحاجة ماسة الى الأخذ بالحيل واستعمالها.

شاهد أول : ذكر ابن حجر أنه جرى بين هارون الرشيد وبنت عمه زبيدة زوجته كلام فقال هارون : أنت طالق إن لم أكن من أهل الجنة ثم ندم فجمع الفقهاء فاختلفوا وبقي شيخ منهم لم يتكلم وكان في آخر المجلس، وهو الليث بن سعد، فسأله فقال : اذا أخلى أمير المؤمنين مجلسه كلّمته. فصرفهم، فأمر باحضار مصحف. فقال : تصفحه يا أمير المؤمنين حتى تصل الى سورة الرحمان، فلما انتهى الى قوله تعالى "ولمن خاف مقام ربه جنتان"، قال : أمسك يا أمير المؤمنين..ثم استحلفه بالله قائلا : إني أخاف مقام ربي فقال : يا أمير المؤمنين فهي جنتان لا جنة واحدة. قال فسمع التصفيق والفرح من وراء الستر، فقال له الرشيد : أحسنت وأمر له بالجوائز والخلع وأمر له بإقطاع الجيزة ولا يتصرف أحد بمصر إلا بأمره (الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية : ابن حجر. ص 7).

شاهد ثان: طلب المهدي الى أحد الفقهاء ممّن كان على استعداد لخدمة رغباته، أن يجعل موافقا للدين بعض ما كان يلهو به في قصره، فقد حكي أنه كان يحب اللعب بالحمام وهو أمر محرّم عند الفقهاء ويسلب صاحبه وصف العدالة. فلم يرد الخليفة ان يكون في موقف المخالف. وهنا وجد بعض الفقهاء الذي قام بهذه المهمة وهدّأ من روع الخليفة

بهذا الحديث : "لا سبق الا في حافر أوخف أو نصل أو جناح" فزاد في الحديث "جناح" من أجل لهو الخليفة. وقد كوفئ هذا الرجل من أجل تحقيق الغرض بالكذب على الرسول. ويقال إنّ الخليفة لما لم يستطع إخفاء هذه الخدعة أمر بقتل الحمام، من أجل أنها كانت سببا في هذا الكذب (تاريخ الخلفاء أمراء المسلمين، السيوطي - ص 183).

شاهد ثالث : دعا هارون الرشيد فقيها الى قصره وقال له : دعوتك لاشهدك على هذا عيسى بن جعفر ان عنده جارية سألته ان يهبها لي فامتنع، وسألته ان يبيعها لي فأبى، والله لئن لم يفعل لأقتلنّه. فقال الفقيه : فالتفتّ الى عيسى، وقلت : ما بلغ الله بجارية تمنعها أمير المؤمنين، وتنزل نفسك هذه المنزلة ؟ فقال : إن عليّ يمينا بالطلاق والعتاق وصدقة ما أملك أن لا أبيع هذه الجارية ولا أهبها. فالتفت إليّ الرشيد فقال : هل له في ذلك مخرج؟ قلت : نعم، قال : ما هو؟ قلت : يهب لك نصفها ويبعك نصفها، فيكون لم يبع ولم يهب، قال عيسى : أوَ يجوز ذلك ؟ قلت : نعم، قال : فاشهد أني قد وهبت له نصفها وبعته النصف الباقي بمائة ألف دينار. فقال الرشيد للفقيه : بقيت واحدة، قلت ماهي؟ قال هي ؟ مملوكة فلابد ان تستبرأ، والله إن لم أبت معها ليلتي إني أظن نفسي، ستخرج فقال الفقيه : يا أمير المؤمنين، تعتقها وتتزوجها فان الحرة لا تستبرأ (تاريخ الخطيب البغدادي ج 14 - ص 25).

في الشواهد الثلاثة قدرة عجيبة لدى بعض الفقهاء على استعمال "الحيل الشرعية" التي بها يستطيعون أن يجدوا مسوّغا شرعيا ومبررا قانونيا لكل ما يريد السلطان وحسب طلبه.

إن كلمة "حيلة" لا تعني فقط توّخي الكذب والنّفاق لخداع خصم ما، بل هي تدل في معناها على "آلة توفر الجهد والمشاق على الانسان، وهذا يرتكز الى قواعد وعمليات عقلية تكون بمتناول "مخترع" حاذق أو عالم عامل. فهي أكثر الوسائل حذقا للوصول الى الاهداف والغايات. وهي تحتوي على قدر أقلّ من الإكراه وعلى درجة أكبر من الفعالية.

والخلفاء بلجوئهم الى الفقهاء وحيلهم يحصلون منهم على ما يضمن لهم ما يريدون بدرجة دنيا من الإكراه ودرجة عليا من الفعالية. وبذلك تصبح الحيلة "شرعية" لموافقة "أصحاب الشرع" عليها ولعدم مخالفتها الظاهرية لهذا الشرع.

واستخدام الحيلة "الشرعية" في السياسة ينطلق من اعتبارات منها : أن العامة أكثر تقديسا للشرع والقانون الالاهي، وأكثر تصديقا لما يأتي من جهة الفقهاء، الذي يكون مفعوله فيها سحريا، كما أنها تدخل الطمأنينة والبهجة والسرور إلى قلوب الناس.

لكن بمرور الوقت ومزيد انكشاف نوايا الحكام والفقهاء في اللجوء الى تلك الحيل المدعوة "شرعية" يزول ما كان يزين الفقهاء من رداء الهيبة والوقار والولاء الذي عاشوا به في وجدان عامة الناس، وارتفعت به مكانتهم. يزول هذا الرداء ليحل محله الاتهام بالنفاق والاقصاء والاحتقار، ورفض اعتبارهم فقهاء "شرعيين" "حقيقيين" بل مرتزقة باعت ضمائرها وهممها لتشريع شهوات الخلفاء ونزواتهم. كما يعم جوّ من عدم الاطمئنان ومن الشك والريبة في نوايا الحكام وأهدافهم وشفافية سياستهم.

ب- الجهد الفقهي التبريري :

كثيرا ما يتردد على ألسنة الفقهاء أنّ وجود السلطان أو الآمر الناهي ووجوب الخضوع له واجبان دينيان وضروريان محتومان لدوام المجتمع الاسلامي وخلاصه من الانحلال والتفسخ. فان لم توجد سلطة قوية وطيدة فليس ثمة ما يمكن ان نطلق عليه اسم "المجتمع البشري" أو "الدّين" والأمير هو عماد دولة المسلمين. ووحدة الشرع الالهي تستلزم وحدانية السلطة التي تنفّذ تلك الشريعة وتطبّقها. فلا يتحقق النظام في المجتمع الا اذا سُلّمت مقاليد الحكم لشخص واحد لا أكثر لانه الكفيل بتحقيق العدل وهو هدف الشريعة الأول وهو الطمأنينة والأمن الاجتماعي والاستقرار. يقول في ذلك ابن رضوان : "فكما ان الله واحد، إذ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا، كذلك لا يكون الملك ملكا الا بالانفراد (الشهب اللامعة في السياسة النافعة : ابن رضوان ص 151).

ولذلك يبدو الذهن والفكر السياسي الفقهيين مسكونين بالمماثلة بين الله والسلطان. كما يورد هادي العلوي قول بعض الفقهاء "الامام الجائر خير من الفتنة" والفتنة لفظ مرادف للفوضى، فمع الخوف من حصولها يجب الانقياد الى سلطة يشترط فيها العدالة عملا بمبدإ شرعي أصولي : اذا تعارض ضرران وجب تحمل الأدنى لدفع الأعلى "والضرر الأدنى في هذه الحالة هو جور السلطان والأعلى هو الفوضى (في السياسة الاسلامية : هادي العلوي ص 22) فمهما كان سوء الحاكم وجوره يبقى هذا الحاكم مع ذلك راية

يجتمع اليها الناس ولو كانت ممزقة بالية . صحيح أنها سيئة لكنها تدفع بها سيئة أعظم.

إنّ هذا التبرير الفقهي للاستبداد وهذا الترسيخ "الشرعي" له في الواقع التاريخي ما يبرره. اذ مثلت مشكلة انتهاك الخلفاء المستمر لدور الشريعة في المجتمع كسلطة عليا للسيادة تحديا للفكر السياسي الاسلامي عامة والفقهي خاصة. واذا كانت العامة من المسلمين تعتقد أن مخالفة مبادئ الشريعة انحراف خطير واعتداء صريح على احكام الله فان الكثير من الفقهاء دعوا الى جواز الاعتراف بشرعية الممارسات السياسية الخاطئة بغية إثبات أولوية الشريعة وتجنب الفتن والفوضى. هكذا برروا وسوغوا الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة وذلك بواسطة أعذار من مثل : "استمرارية الأمة في الوجود فوق كل شيء" و"إن الله يعطي السلطة لمن يعتقده أهلا لها" و"القدرة على فرض النظام وفرض هيبته أهم من كيفية نشأته والأسس النظرية التي يستند اليها" و" سلطة جائرة خير من فتنة داخل الأمة" "وهيبة النظام شرط يقتضيه الفقه الى جانب العدل لاستمراره. يقول الغزالي : "يجب على السلطان أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع السياسة عادلا، لأن السلطان خليفة الله، ويجب ان تكون هيبته بحيث اذا رأته الرعية خافوا ولو كانوا بعيدا. وسلطان هذا الزمان ينبغي أن يكون له أوفى سياسة وأتم هيبة لأن أناس هذا الزمان ليسوا كالمتقدمين، فان زماننا هذا زمان ذوي الوقاحة والسفهاء" .

وهذا لم يمنع وجود عدد من الفقهاء امتنعوا عن المشاركة في السياسة كنوع من الحذر والاحتياط حفاظا على صورتهم كعلماء أتقياء ذوي هيبة في نظر العامة. لكن أغلب الفقهاء يصورون الخليفة أو الإمام بأنه راعي جماعته وظل الله على الأرض والوصيّ على الشريعة والمنوط به تنفيذ ما أمر به الله. وبسبب نظرتهم التشاؤمية الى ماذا يمكن ان يحدث لوترك الناس تابعين لرغباتهم وأهوائهم فان الفقهاء يشددون على التنبيه من مغبة ذلك، ويضخمون من مخاطر ما ينجرّ عنه من فوضى وفتن يقول في ذلك الفقيه ابن تيمية : "ستون سنة تحت إمام جائر خير من ليلة واحدة دون حاكم" . (السياسة الشرعية : ص 173).

لعل هذا ما جعل أغلب التطبيق السياسي غالبا ضد مصالح الناس وروح الشريعة . وكان الخلفاء عادة يبجّلون مصلحتهم وذويهم وعصبيتهم. اذ المال والنفوذ بأيديهم وملك لهم ومن حقوقهم المطلقة، ويشيع حولهم الفقهاء، ما يرسّخ هذا الاعتقاد وصولا الى معاني العصمة التي تحصنهم أمام الناس من العزل مما مكن هؤلاء الخلفاء من قوة وسلطان كبيرين. يقول محمد أركون : "بسبب حرصهم على الحدّ الأدنى من استقرار النظام الاجتماعي بفضل الشريعة، فإنهم رسّخوا فكرا امتثاليا يستعيد في أحسن الحالات التعاليم الشرعية للأئمة المجتهدين من رؤساء المذاهب (فكر التقليد) وهذا هو رمز الاتّباعية. . . وعندئذ ترسّخ الوهم القائل بوجود علاقة حميمة وتضامن وثيق بين الدين والسلطة، ولا يزال هذا الوهم مسيطرا على الجماهير الشعبية، بل وحتى على المثقفين حتى يومنا هذا (الاسلام : الأخلاق والسياسة : محمد أركون ص 58).

ولقد كانت استمرارية الخلافة أهمّ بالنسبة الى الفقهاء من النواقص التي تشكو منها. ولنا في تنظيرات الماوردي في الاحكام السلطانية أكبر دليل على هذا الحرص. حيث سعى هذا الفقيه كغيره الى تقديم صورة "مثالية" للخلافة وهيبتها باتباع أسلوب انتقائي اقصائي لوقائع التاريخ الاسلامي عسى ان يضمن استقرار الأمن والنظام الاجتماعي ويحفظ كيان الأمة. ويتجاوز هذا الحرص الفقهي على النظام والاستقرار الخلافة الى إمارة الاستيلاء فيُشرّع الاستيلاء بالقوة على الحكم ويطلب الولاء للحاكم الجديد المستبد ، يقول بدر الدين بن جماعة : "وتنعقد البيعة القهرية بقهر صاحب الشوكة، فان خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا في الأصح. واذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من صلحة المسلمين وجمع كلمتهم ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرة "نحن مع من غلب" (تدبير أهل الاسلام : ابن جماعة ص 357).

ان تنازلات الفقهاء ثمرة انتجها واقع سياسي فيه نكوص وتراجع تضخم فيه "الجانب السلطان" في التصورات السياسية على حساب الجانب الشرعي، واعتُبرت الرعية فيه مريضا سلطانُها طبيبُها.

وبما ان المريض لا يتطاول على طبيبه هكذا يُنفى حق الرعية في معارضة سلطانها مهما طغى خاصة وقد اصطبغت طاعتها اللامشروطة له بطابع ديني طالما ان المؤمن لا يصح إيمانه الا اذا أطاع أولي الامر. بل ان بعض الفقهاء ينجاوزون ذلك الى تقرير ان السلطان الجائر ليس الذنب ذنبه بقدر ما هو ذنب الرعية (سراج الملوك الطرطوشي ص 196).

ان السعادة العامة في طاعة السلطان وتبجيله وعصيانه طاعة للشيطان. المهم هو حضور السلطان حتى وان جار وفسق لان حضوره يعني النظام، فالرعية مجبولة على الفوضى والفساد.

ان الأوضاع المتأزمة التي عاشتها الخلافة عبر التاريخ الاسلامي شكلت أهم الدوافع التي جعلت الفقهاء يسارعون دائما الى الدفاع عن الخلافة من حيث شرعية قيامها واستمرارها ولو شكلا، ولو أدى الأمر الى الاعتراف بالواقع المتدهور والافتاء بجوازه والى التعاون مع السلطان لإحلال الأمن وضمان الاستقرار. لكنّ هذا التنسيق "الفقهي-السلطاني" أو هذا القرب الفقهي من السلطان كثيرا ما قوّى سند السلاطين والخلفاء وكثيرا ما كان مبررا للطغيان والاستبداد. كما مكن بعض الخلفاء والحكام من عزل الفقهاء وعلماء الدين عن جماهيرهم بإغداق الاموال والمناصب أو الوعيد والتهديد اللذين جعلا كثيرا منهم ينساقون وراء رغبات رؤسائهم فضاعت عنهم ثقة العامة بهم.

وهكذا كان الاحتجاج على الأنظمة غير المقبولة شعبيا نادرا. وربما يعود ذلك الى اتفاق مفهوم ضمنا على ان التطور الاقتصادي والاجتماعي أو "الاستقرار السياسي" هو غاية الغايات وهو المبرر للاستبداد الأقلي، قال الطرطوشي في سراج الملوك ص 91 : "فالسلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة الشرعية "فالسلطان الراعي لدنياه وان كان كافرا أصلح من مصلح أخراه ومفسد دنياه.

ج- فقهاء رفضوا التعاون "الانتهازي" مع الخلفاء :

كان الفقه هو تاج العمارة الفكرية الاسلامية . وكان في الدولة العباسية على من يريد من العلماء والفقهاء مناصب القضاء أو الانتفاع بعطاء الحكام ان يتجنب الاساءة الى أولئك الممسكين بزمام السلطة، في حين كانت المناصب عامة والقضاء خاصة وسيلة لإذاية وابتلاء الفقهاء. فلقد أوذي الإمام أبو حنيفة وضرب بالسياط أيام الأمويين وحبس وأوذي أيام العباسيين أيضا، ولماذا؟ لانه امتنع عن ولاية القضاء كما يقولون. لكن السبب الرئيسي الحقيقي لذلك كان الرغبة في امتحانه ليعرف ولاؤه للدولة القائمة أو انحرافه عنها. والا فالصالحون لهذا المنصب في عصره كانوا كثيرين ومنهم من لا يرغب عنه. ولهذا نرى أبا جعفر المنصور يقول حين أبى القضاء : أترغب عما نحن فيه؟ (ضحى الاسلام : أحمد أمين ج 2 ص 32 -33)، لذلك رأى هؤلاء الفقهاء والعلماء ان توسيع "الوقف" يعطي للعديد منهم هامشا من الاستقلالية في مواجهة ضغوط حكامهم. كما قيدوا الاجتهاد وأشاعوا اغلاقه كإجراء دفاعي، وهكذا عرف منهم من كان يشتد في محاسبة الحكام وانكار سوء قراراتهم وأقوالهم ومن نصحهم ورفض منحهم وصبر على ضغوطهم، بل وسعى جاهدا إلى مواجهتهم بجرأة ومعارضتهم بإقدام غريب. قال مالك بن دينار "إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قد خان رعيته وخان ربه (الشعراني : تنبيه المفترين ص 23).

لقد كان هؤلاء "الأتقياء" يعيبون دائما على السلطان انحرافه عن الطريق القويم وغالبا ما كانوا يجهدون أنفسهم في مقاومة إغراءات الحكام كتولي الوظائف والعطايا، التماسا للسلامة والنجاة من عذاب الآخرة أو غضب هؤلاء الحكام فكانوا يفدون على حكامهم أو يراسلونهم واعظين ناصحين يحذرونهم سوء العمل ومغبة الانحراف عن الطريق ويذكرونهم بوعد الله ووعيده. ومهما يكن استعداد الدولة لقبول آراء الفقهاء فان مستجدات الواقع المتغير وطوارئ المجتمع وضروراته كثيرا ما حتمت وضع أحكام واتخاذ اجراءات رأى فيها هذا الصنف من الفقهاء تعسفا وخروجا عن الدين فخاطر بحياته في سبيل مناهضة هذه الاجراءات وإبطالها. رغم ان ذلك مؤشر على ضعف مواكبة الفقهاء لعامل التغير.

هكذا اتهُم الفقه الذي عارض الخلفاء بإثارة الفتنة والفوضى والعنف ونعت أصحابه بالزنادقة المارقين عن الدين، جاء في شذرات الذهب : ان سفيان الثوري- الفقيه المعروف- وكان سيد أهل زمانه علما وعملا، كان كثير النيل بكلامه من المنصور العباسي لما يراه من ظلمه، فهمّ به الخليفة وأراد قتله فما أمهله الله، ثم جاء الخليفة المهدي، وأراده على القضاء، وكان ذلك من وسائل أذى من يريدون، فأبى فطلبوه دون أن يقدروا عليه وظل متواريا عنهم حتى مات (شذرات الذهب ج 2، ص 250 -251).

كما أن الفقهاء الحنابله ذاقوا الأمرين في فترات رفعت فيها الدولة العباسية راية الاعتزال مذهبا رسميا للدولة، لانهم شكلوا حركة متشددة وقتالية قريبة من عامة الناس.

ولو حاولنا البحث في دوافع هذه المعارضة الفقهية لوجدناها تتصل ببعض تقاليد العرب الرافضة للخضوع للسلطة بسبب غلبة الطابع البدوي الذي تواصل بروزه طوال قرون بعد ظهور الاسلام، هذا الى جانب ما كان شائعا في الاسلام الأول من رفض للأبهة الملكية واستبداد الملوك.

وفي حياة الحاضرة أو المدينة كانت محادثات الأسواق لا تخلو من الاهتمام الحقيقي بالعلاقات الاجتماعية والاحداث السياسية وكانت الدعوة للمشاركة في هذه المحادثات غالبا تلقائية مرتجلة وكثيرا ما كان الفقهاء يشتركون فيها ويرأسونها عادة.

وفي هذه الاسواق وخلال هذه المحادثات كان كثير منهم يجد دعما لاعمال احتجاجية وسندا شعبيا. كانت هذه الاسواق الى جانب المساجد هي أكبر مشكّل ومحرك لاتجاهات الرأي. صحيح ان هؤلاء المساندين كثيرا ما لا يؤدون جميع شعائر الاسلام الا انهم يوقرون الفقهاء لانهم يوقرون علمهم بالفقه والدين. فظلت صورة الفقيه في نظر العامة مثالية ترمز الى الوفاء بالعهد واحترام العدل في علاقات الناس، لذلك شكلت اضطرابات الاسواق والمساجد هاجسا ومصدر قلق دائمين لدى سلطة العصر الوسيط. وهذا الصنف من الفقهاء كثيرا ما حرك الحواضر الاسلامية وأحسن التأثير في عامة الناس ربما انطلاقا من حسن استغلاله لسلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جُعل من أوكد واجبات المسلم للحفاظ على حاضرة سليمة تعيش وفق تعاليم الاسلام.

ومعارضة الفقهاء للحكام وعدم مهادنتهم ولا ارتياد قصورهم كل ذلك يجد صدى وتأييدا من العامة عادة، التي ترى في من يكثر الدخول على السلطان والوقوف على بابه منافقا متزلفا. أورد هادي العلوي في كتابه "المستطرف الجديد ص 23 خبرا مفاده أن "سقّاء دنا من فقيه واقف على باب أحد السلاطين فسأله عن مسألة (فقهية) فقال الفقيه : أهذا موضع المسألة؟ فقال السقاء : أو هذا موضع الفقيه؟"

على ان شيخ الاسلام الفقيه الغزالي كان دعا الفقهاء الى الاحتفاظ بذهن متسع مسالم فيستحقون بذلك احترام العامة المؤمنة، اذ يحاط علم شؤون الدين باحترام كبير وإجلال من قبل هذه العامة.

تطفل الفقهاء على السياسة :

ان أكثر ما لهُج به من مآخذ على الفقهاء عموما، هو ضيق الفكر والتعصب أحيانا. كما لا يعني ازدهار الدراسات الفقهية قوة الخلافة بل ربما العكس أصح، ففي مقدمة ابن خلدون تأكيد على أنّ التمكن من علوم الدين لا يؤسس الدولة العظيمة مثلما تختلف قوة العصبية والتحامها عن التوسّع في علم الأنساب. فكلما قلّ سلطان الخليفة في بغداد كلما احتضن الفقهاء دراسة قانون الدولة ونظمها السياسية، مما يشرح تصرفات الخليفة وحقوقه بطبيعة مثالية من حيث كونه إماما. وخير مثال على ذلك دراسات الفقيه الماوردي كالأحكام السلاطنية : حيث اهتم بالخلافة ككيان سياسي أراد له ان يستمر رغم عثراته. فدافع عنه كرمز للوجود الشرعي للدولة الاسلامية.

على أن النقاش في الشروط الضرورية لتثبيت الخليفة أو الامام في السلطة والصفات المطلوبة في من ستعلن أهليته لهذا المنصب ومهام منصبه هذا، أي باختصار النقاش في مسائل الحكم الاساسية هي أكثر شيوعا بكثير في المؤلفات الفقهية من التساؤل عن مدى سلطة الخليفة أو عما يعفي المواطن من الخضوع له وطاعة أوامره. هؤلاء الفقهاء لم يضطروا الى مواجهة تحد مماثل لماطرحه مكيافللي، وهوبز، ولوك.. فقد اكتفوا بالدفاع عن صورة مثالية طوبوية للسياسة هي الخلافة وهذا ما يؤكد ان الافق السياسي بالنسبة الى الفقهاء أضيق مما هو بالنسبة الى الفلاسفة المسلمين. فالمهم بالنسبة الى الأولين هو ضمان الأمن والاستقرار وتطبيق الشريعة وانعدام الفوضى أكثر من ضمان سير الحاكم على نهج سليم وسياسة عادلة هما وحدهما الكفيلان ببقائه أو عزله عن السلطة. بل لعل كثيرا من الكتابات الفقهية كرست الاستبداد الخليفي، خاصة العباسي بتأكيدها على ان الخليفة ينعم بحقوق الرسول دون ان يضبط بقيد وواجب. فلا يُسأل عما يفعل ولا يُحاسب بل هو ظل الله على الارض!.

إن المؤلفات الفقهية في السياسة لا تروق لابن خلدون، يرى أصحابَها دخلاء على السياسة، بل يسلبهم حتى حقهم في استشارة الحكام لهم. وهو حق طالبوا به وألحّوا عليه. لانهم لا عصبية لهم تمكنهم من حل أو عقد. لقد رفض ابن خلدون ان يكون لهم في الدولة دور أساسي يستمد أهميته من تمثيلهم للدين وقوته وفضله على الدولة فنفى عنهم حق المطالبة بالمشاركة في شورى الحكام.

ولا نجد في مقدمة ابن خلدون نصائح الملوك أو مرايا الأمراء وكل ما شَغل باله هو البحث في علل الواقع السياسي وتفسيره دون أحكام قبلية ولا قوالب جامدة.

في حين افتقر الفقيه عادة الى الأفق الرحب والفكر المتسع للتحليل والتفسير والتعليل لمجريات الدائرة السياسة. كانت مجريات الواقع السياسي تشكل أمامه تحديا عجز عن كسبه. فهو يخضع لنظرة أولية تكبله وكلما ازداد تطور هذا الواقع السياسي كلما مالت قواعد السياسة الشرعية الى الجمود. فلا منظار لدى الفقيه ينظر من خلاله الى الظاهرة السياسة الا منظار الشريعة والحال ان ابن خلدون يؤكد ان

كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته انما هو بمقتضي طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصها من أحكام الشرع. (المدمة 186). ان الفقيه ينطلق من الشرع لدراسة السلطة وطبيعة الماسك بها. لم يبحث عن النظام الافضل، ولم يدعُ الى نظام الجماعة المؤمنة بإمرة من يخلف النبئ وهو مؤهل لان يؤم الجماعة في صلاته. انه لم يقتصر على النظر في رسالة الوحي وهو يحلل الظاهرة السياسية.

لقد خالف صاحب المقدمة تأكيدات الفقهاء على ارتباط ازدهار الدول واستمرار السلطان بالتزام أصحابها بالمثل الخلقية والشرعية فهذه الاخيرة ليست هي التي أسست الدول ولا هي قادرة على منع انهيارها وسقوطها. ذلك ان الاخلاق في تبعية لحركة تغير المجتمع والعمران السياسي. فاذا شاءت قوانين التاريخ ان تسقط تلك الدولة أو تلك فلا يمكن لاخلاق حاكمها أو نصائح نصحائها ان تمنع هذا السقوط. كما ان قيام الدول لا يعزى إلى نجاح الناصحين في إبلاغ نصائحهم وامتثال حكامهم لتلك النصائح بل لان الاخلاق الحميدة هي ميزة العصبية في طور بداوتها وقوتها. .لقد رفض ابن خلدون ان تكون مجريات الظاهرة السياسية خاضعة للالتزام الخلقي أو عدمه، هكذا سبق مكيافللي في هدم وهْم خضوع السياسة للأخلاق. فطبائع العمران هي المحددة لقيام أو سقوط الدول بل المتحكمة حتى في الشعور الديني، وطبائع العمران مرتبطة بحالة العصبية، فلا تفلت النصائح دولة ما من الخراب "كما ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع" هكذا يدعو الى ان يرفع الفقهاء أيديهم عن السياسة ورجالها ودواليبها ويقصرهم على النظر في أمور الشرع، بحيث تصبح الاستشارة في أمور الحكم والسياسة قاصرة على أهل الحل والعقد من العصبية الحاكمة، فعصبية هؤلاء هي التي تخولهم حق الحل والعقد أما الفقهاء فلا حل ولا عقد لهم لانهم من غير ذوي العصبية.

وما تشير به هيئة أو أهل الحلّ والعقد بتركيبتها هذه يرقى الى مستوى الاجماع الذي يلزم الجميع. .فالإجماع بهذا الشكل يصبح امتيازا لا يخص الا العصبية المالكة للحكم. كان الفقهاء يأملون، من خلال مشاركتهم في هذه الهيئة الاستشارية، في ان يكون لهم بعض النفوذ، لكن النفوذ السياسي كله للعصبية ومن لا عصبية لهم كالفقهاء لا دور ولا نصيب لهم في هذا النفوذ سواء في مداولات حول قرار سياسي أو توجهات سياسية، فلا عصبية لهم تحميهم أو ي يخشون بسببها.

الغزل في شعر نزار هل هو غزل فقط

محمد بن رجب

الشاعر العربي له علاقة وطيدة وعريقة بالغزل بأنواعه الأدبية المرتبطة بالمجتمع العربي من الجاهلية الى اليوم، أو لنقل من عنترة العبسي الى نزار قباني.

ففي الجاهلية كان الشاعر مجبرا على أن يكون مطلع قصيدته غزليا والمعلقات السبع تؤكد ذلك فمهما كان الموضوع الذي يتحدث عنه في قصيدته من الضروري أن يتغزل بالمرأة ويشبب بها، ويتماوت في حبها وكثيرا ما يقف على أطلال بيتها كتعبيرة عن كثرة ترحال القبائل حسب الفصول والظروف الطبيعية بحثا عن الأكل والكلا والأمن أيضا.

واذا ما أحبّ فإنه يوقف حياته على التغزل بحبيبته فيتماوت في حبها ويتعذب العذاب كله ويتذلل لها، ويذوب ضعفا أمامها، وينتحر في غيابها ويجن من حرمانه منها، ويهدر دمه إن تمسك بحبها وذكرها بالاسم والقبيلة علنا.

اذن هو غزل مأساوي وحبّ متفجع درامي لانه من طرف واحد لايهنأ معه الشاعر ولا هو يعرف طعم الأمن والطمأنينة.

ثم جاء عمر بن ابي ربيعة في صدر الاسلام فقلب الشعر العربي رأسا على عقب فقد ثار على الاطلال، وكسر عادة البكاء عليها وسخر من العذرية والعذريين وما أوقف حياته على واحدة وما تذلل في حبه وما تماوت أمامها ولا في غيابها.

فقد عدد حبيباته وتغزل بهن بلا تعفف ولا نحيب وعوض ان يكون هو المحروم من المرأة جعلها هي المحرومة منه، وعوض ان يبعث إليها بالمراسيل أصبحت هي الباعثة وعوض أن يبكي على هجرها له أصبحت هي الباكية وعوض أن يشتكي من دلالها أصبحت هي الشاكية وعوض أن يتحدث عنها لأصدقائه طالبا مساعدتهم أصبحت هي المتحدثة عنه في حلقات النساء.

كانت المرأة عند الشاعر العربي هي القمر فأصبح عمر ابن ابي ربيعة هو القمر "فهل يخفي القمر" وبعد أن كان الشاعر يتسلل اليها ليلا ليراها أو يرى من يراها فانه جعلها تتسلل اليه أو هي تنتظره في خدرها وتوفر له الأمن والطمأنينة. انها النرجسية في أعلى درجاتها لقد جعلها تتحدث عن الحب، وأنطقها بعد أن كانت خرساء وجعلها حاضرة في قصائده بالموقف والرغبة والاسم والشهرة.

انه عصر جديد عبّر عنه بكل شهوة واباحية، فما حاربوه، ولا أهدروا دمه، بل ان النساء بعثن إليه طالبات التشبب بهن لأنه اصبح اداة لشهرتهن بين العرب كلهم.

اذن هي نقلة في الغزل من العذرية الى الاباحية، ومن المأساة الى المتعة، ومن التفجع الى الفرحة.

وبعد أن كان الشاعر العربي متماوتا في حبه أصبحت الحبيبة هي المتماوتة والمتذللة. وبعد أن كانت المرأة غائبة لا كلمة لها ولا موقف في حبّ الشاعر.

أصبحت حاضرة وتتحدث وتتلذذ في حديثها عن الشاعر بل هي اباحية أحيانا ولكنه ما كان أكثر من شاعر محب لنفسه وما كان أكثر من معبر بشكل خفي عن المجتمع العربي الجديد الذي حمى المرأة وارتفع بقيمتها فكيف الأمر مع نزار قباني؟

ومن البدء نسأل هل تواصل معها حضور المرأة في الشعر العربي كما كان حضورها في شعر عمر؟.

إن المجتمع العربي بعد العباسيين انغلق تأخرا فانغلق الشعر وتأخر وعادت المرأة الى وضعها المزري ومرضت القصيدة وكأن الشاعر العربي قد أحس ان العرب قالوا كل شيء، فاذا بقصيدته ترديد سيء لقصائد عنترة وجميل وامرئ القيس وعمر دون الارتقاء إليها أو حتى اعادة انتاجها. . .

يعني ذلك انه صورة من المجتمع الذي أصبح مقلدا متخلفا، راكدا سجن المرأة من جديد بل وأدها، أسكتها وأخرسها، وهدر دم الشاعر إن خصها بالاسم، فتفتت الغزل وضاع إلا من بعض قصائد في الغرب الاسلامي وبالتحديد في الاندلس حيث شهد الحب رقيا في النفس العربية وتم التنظير له والاشادة به وبالمحبين.

أما نزار قباني الذي توفي قبل اكثر من سنة فقد عاش هذا القرن فكان ابنا له دون استكانة انه ثائر على كل شيء في مجتمعه وفي عالمه، وهو مجدد في ثورته ومجدد في لغته ومجدد في شعره ونسيج وحده في حبه وغزله هو شاعر الغزل بلا منازع وهو شاعر الحبّ بلا نقاش، ولكن الغزل، وربما ما كان الغزل هو الهدف وما كان الحبّ عنده في المطلق والا كان عمر بن أبي ربيعة آخر، نسخة سيئة منه.

لننطلق من قولة شعرية له، ولنر إذا ما كان صادقا مع نفسه بين القول والقول وبين القول والفعل.

يقول نزار :

اكتب
حتى أنقذ النساء من أقبية الطغاة
من مدائن الأموات
من تعدد الزوجات
من تشابه الايام
والصقيع والرتابة
اكتب
حتى انقذ الكلمة من محاكم التفتيش
من شمشمة الكلاب
من مشانق الرقابة
أكتب كي أنقذ من أحبها
من مدن اللاشعر، واللاحب، والاحباط والكآبة
أكتب كي أجعلها رسولة
اكتب كي أجعلها أيقونة

ثم يقول :

لاشيء يحمينا من الموت
سوى المرأة والكتابه
أكتب
كي أفجر الأشياء
والكتابة انفجار

ويقول نثرا شعريا. أو شعرا منثورا:

"المرأة شغلي الشاغل بدون شك، يعني من الأربعينات حتى أواخر الستينات، كانت المرأة أرضا أقاتل فوقها، لم أتغزل بالمرأة كهيكل أو كوجه جميل وكجسد جميل. تغزلت بالمرأة كقضية، يعني كنت اشعر منذ طفولتي أن المرأة لم تأخذ مكانها في المجتمع ولا تزال مقموعة، ومرعوبة وخائفة، قاتلت لأجعلها مواطنة من الدرجة الاولى".

اذن الغزل عند نزار فضلا عن كونه غزلا على الطريقة العربية فهو ليس غزلا عاديا. ولا هو غزل للمتعة واللهو والمجون وان بدا احيانا كذلك ولا هو غزل يعبر به عن حب لامرأة معينة أو لألف امرأة على طريقة عمر ابن أبي ربيعة انه غزل هادف، يدافع به عن قضيته. . انه سلاح.

نزار ليس مصلحا ككل المصلحين، ولا هو نصير للمرأة. . ككل أنصارها. فلا هو قاسم أمين، ولا هو الطاهر الحداد. هذان المصلحان اللذان عادا الى مقومات الاسلام ليبحثا فيه دعوته الى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل ونظرا في التطور الذي حدث في العالم لصالح المرأة علّه يفيد المرأة العربية.

نزار شاعر. . يعرف ان المرأة العربية مازالت في خدرها مقموعة وفي بيتها مرعوبة، وفي الشارع شبحا وفي العمل مرفوضة، وفي الحب طرفا غير متكافئ، وفي الجنس مستغلة أو مغتصبة فكيف السبيل الى أن تتنفس الهواء النقي وتحيا. . . وتتساوى مع الرجل، كان لابد من الصدمة، أن يصدم المجتمع بأمر يزعجه، إن كان معلنا يمارسه نفاقا، ويتستر عليه وبه لأسباب كثيرة بعضها منطقي ومقنع وبعضها واه وكاذب.

كان لابد من الغزل والحبّ والجنس ليفضح المستور بكثير من الكذب النفاق ويزيح الأغطية التي تعمي العيون ليكشف عن عالم موجود ولكنه مخفي مسكوت عنه. . ضحيته

المرأة.. ويتصور الرجل أنه هو المنتصر في حين أنه الضحية الأخرى.

اذن هو يريد تحرير المجتمع من نفاقه ومكبلاته المختلفة بتحرير المرأة.. وتحرير الرجل معا.. بتبصيرهما بما يجب أن يكونا عليه.

ولكنه شاعر فلم يمارس غير عالمه..

فكتب شعرا غزيرا وجميلا.. توجه به الى كل العرب.. فصدمهم وهزّهم في البداية ثم تقبلوه على مضض ونصبه البعض رئيسا لجمهورية الشعر الغزلي مع شيء من النقد، وهو يطالب به مثل كل القادة والرؤساء الديمقراطيين وكانت المرأة الصغيرة والمرأة الشابة والمرأة المتزوجة يقرأن شعره سرا ويحملن مجموعاته الشعرية الى غرفهن كما يحملن الممنوعات.. ثم اصبحت مجموعاته بين أيديهن بلا خوف أو وجل فهل حدث التطور الذي كان يقصده؟ نعم حدث التطور.

انما ليس بشعره فقط، وان لعب شعره دورا مهما في تحريك السواكن.. وتبسيط المسائل..

ذلك هو نزار.

فكيف هو غزله؟ ما هي مظاهره، ماهي أساليبه؟ هل هو غزل قديم في لغة يحاول أن تكون جديدة سهلة وفي متناول الجميع؟

أسئلة كثيرة ان استرسلنا فيها لا يمكن أن تتوقف أبدا.

كما ذكرنا اذن فالغزل عند نزار هادف، هو قضية المرأة.. هو قضية الرجل، هو سلاح فاعل في النفس وفي التاريخ. وفي الكون، وفي المجتمع.

من أجل أن يصل الى ذلك جعل نزار المرأة قصيدته وهي عنده التكامل في المجتمع.. وهي الجسد وهي الجنس.. هو لا يبدأ بها ليصل الى موضوع اخر انما المرأة هي القصيدة في غزلياته كلها.

يدعوها الى ان تكون طرفا في الثورة التي يقودها لا أن تستهلك غزله، وتتمتع به ثم تواصل قمعها لنفسها وتسكت لقمع الرجل لها فتبكي سرا وتنتحب في فراشها قهرا.

وكي تتحرر يجب ان تكون مبادرة، فالحب ليس استغلال طرف لطرف آخر. فاما ان يكون المرأة والرجل شريكين واما تعود قصة المرأة العربية الى الاذهان من جديد لتترسخ اكثر فتشتد المأساة ويتكرس الطغيان.

الحب شراكة.. والجنس شراكة بين اثنين من الضروري ان يكونا متحابين، يقول:

زيديني عشقا، زيديني
...
زيديني غرقا يا سيدتي
ان البحر يناديني
..
زيديني موتا
علّ الموت..
اذ يقتلني يحييني

نزار هنا عاشق متيم.. ولكنه لم يعبر عن عشقه لها لتكون الضحية أو لتكون الصورة الجميلة.. هي شريكة في العشق.

اذن نزار يقلب المعادلات العربية في الحب والغزل فلا هو يتذلل للمرأة ويضعف أمامها مثل عنترة وجميل وامرئ القيس.. ولا هو يصلي في هيكلها بعد ان جعل منها الاله والمعبودة بمطلقات لفظية خالدة مثل الشابي ولا هي تتغزل به تماوتا في حبه وشغفا به وبوسامته طالبة لقاء أو وصلا كما فعل عمر ابن أبي ربيعة الذي يتيم المرأة فتخرج له ليلا فيكون المتعالي دوما. نزار يريدها شريكة. فهو يعشقها ويمكنها أن تعشقه فتزيده عشقا ليحدث التكامل وكذلك الأمر في قصيدة «اغضب كما تشاء» ففيها دعوة للمرأة لأن تتحرك وأن لا تكون سلبية وان لا تصمت للقهر. وان لا تقبل بكهنوته وان ترفض امراضه ومساويه وتكون شريكة فاعلة حرة، نزار يصرخ بها عاليا "اختاري" فليس اجمل من ان تكون قادرة على الاختيار في كل مجالات الحياة طبعا وترتقي دعوته الى تشريكها في الحب القمة والروعة والحرية. في "رسالة من تحت الماء" يقول:

ان كنت صديقي... ساعدني
ان كنت حبيبي.. ساعدني
ان كنت اعز عليك فخذ بيدي

هنا علاقة اتحادية بين الصداقة والمساعدة وهناك تصريح مباشر برغبته الحقيقية في الارتقاء بالمرأة درجة الاتحاد في الحركة بين المرأة والرجل (يدي في يدك نعبر الجسور نحطم الجبال..)

واذا ما طوح الحب بنزار يتحول الى شبقي فيصور الجسد المشتهى ويقول كلاما اباحيا مزعجا احيانا ويؤكد بأن الرجل ليس وحده في العملية التي يصفها ويوغل في وصفها الى درجة احراج السامعين قصدا. فهو يريد من الرجل أن يتحرر من عقده ويسعى الى علاقة سليمة تكون المرأة فيها طرفا فاعلا لا طرفا سلبيا. فاذا ما كان الرجل راغبا في اثبات

رجولته، وفحولتـه فليس من حقه ذلك اطلاقا ان لم تتمكن هي من اثبات انوثتها:

يروي اشياء تدوّخني
تنسيني المرقص والخطوات
كلمات تقلب تاريخي
تجعلني امرأة في لحظات
امرأة أخرى. . . في لحظات

واضح هنا انه لا يتعامل مع أمرأة "أمة" بالمفهوم القديم. . وجارية اللحظات العابرة بالمفهوم المعاصر. . هي امرأة ذات كرامة.

ففي الحظات التي يحس فيها القارئ بأن نزارا لا يراعي شعور المرأة ويمتهنها ويعريها ويؤكد لها انه نرجسي، وانه شاعر وان كل الرجال التي عرفت أشباه رجال، فانه يصل الى مبتغاه رغم ما يتبدى في القصيد من شهوة وشبق رخيص. والمبتغى هو ان يقدم نفسه في صورة الرجل الآخر الذي يجب ان يكون في المجتمع. رجل ليس طاغية ولا هو معقد، ولا هو حارس العفة الكاذبة ولاهو الفقيه الإمام، ولا هو المتعسف بقفاز من حرير، انه عنده الصديق. .والرفيق والشريك المكمل للمعادلة والعلاقة المتوازنة السليمة ففي قصيدة جرئية له بعنوان «التحديات» من ديوان أشعار خارجة عن القانون» يقول :

أتحدى كل عشاقك يا سيدتي
من ملوك
ومشاهير
وقُواد عظام
ان يكونوا صنعوا تختك من ر يش النعام
ان يكونوا أطعموا نهديك، يا سيدتي
بلح البصرة
أو توت الشام
أتحداهم جميعا
ان يخطّوا لك مكتوب هوى
كمكاتيب غرامي
أو يجيئوك على كثرتهم
بحروف كحروفي، وكلام ككلامي

وتتواصل القصيدة فاذا الفهم الاول ان المرأة التي يحبها لها عشاق من العظماء والأغنياء والنجوم الساطعة، ولها علاقات سابقة شبقية ترتقي إلى مرتبة الفساد.

انما القراءة المتأملة الرصينة توضح لـلقارئ أن هذه المرأة ليست واحدة بعينها، انما هي المرأة العربية في التاريخ الظالم هي امرأة إما مستقلة من طرف هؤلاء الذين يعرفون كيف يدوسون المرأة بالقوة والجاه والمال ولما كانت هي راغبة في الأقوياء والساده والطغاة ونزار يرفض هذه المرأة يريدها قادرة على الإختيار والتعبير وهل تميز على المجبين العرب بقضيته أم بأمر آخر؟

نزار من البدء نقول، انه شاعر حداثي، ابن عصره، استفاد من الشعر العربي، كما استفاد من الشعر العالمي ففي شعره الكثير من عمرابن ربيعة والكثير من أراغون ولئن كانت الحداثة تحدث القطيعة مع الماضي والسلف فإن نزار قباني أحدث القطيعة بالموضوع وبالقضيه والثورة، وذهب بعيدا بالقصيدة العربية. لقد شارك جيله في الثورة على العمود الشعري وهي الثورة التي انطلقت من العراق مع نازك الملائكة وفي سوريا مع نزار وفي تونس مع محمد العروسي المطوي وان لم يكن مصرا عليها بالتواصل والثبات، وفي السودان مع محمد البشير الا أنه تميز عليهم بصناعته، فقد أراد نزار أن يشكل ايقاعا جديدا للقصيدة العربية وأخرجها من رتابتها فنجح الى حد بعيد في ذلك.

لأنه أولا يريد أن يقدم خدمة ادبية الى الثقافة العربية وابداعاتها وخاصة الشعر بادخال ايقاعات جديدة وأشكال جديدة.

ومع ذلك فانه لم يكسر كل الاشكال للمحافظة على الروح العربية في اللغة الشعرية، وللمحافظة على القصيدة في تناسقها لأنه بذلك يجعلها قريبة من الناس كما انه لا يريد أن يكتب للنخبة فقط.

ثم ان نزار يكتب بلغة سهلة وبمفردات العصرولو كانت قليلة وليس فيها تقعر ولا غرابة، والسهولة عنده مقصودة وليست عفوية فلقد أثبت من خلال تعامله مع السهولة التي جلب لها الجميع من كبار النقاد الى المرأة التي لم تدخل مدرسة. .والى الرجل الذي لم يعرف حرفا. . إنه يملك القدرة النظمية بدرجة عالية، وأنه شاعر مصوّر رغم ثورته على النظم القديم.

فالثورة ديدنه وهدفه.

وهو وان رغب في تحرير المرأة والرجل والمجتمع فان ذلك يتطلب لغة عربية جديدة تخرج عن اللغة التي شاركت في قمع المرأة وطغيان الرجل وجهله فثوراته تتطلب لغة جديدة متحررة .

فهو يحب المرأة الحرة بلا تفسخ ويحب الرجل الحرّ بلا رجعية وماضوية. يحب أيضا لغة شعرية جديدة دون ان

تتنكر للشعراء العرب. فلم يرفض الوزن الشعري بل طوره من الداخل دون أن يذهب الى كل الاوزان فقد استعمل منها ما يحقق هدفه وخاصة الرجز والسريع.

اذن نزار يرى ان اللغة أداة من ادوات ثورته فطوعها وجعلها مستساغة رائجة. وواضح جدا انه صاحب قاموس جديد وأن له حقولا معجمية عديدة حددها بعض النقاد العرب مثل شكري محمد عياد وعز الدين اسماعيل من مصر وعبد الله صولة من تونس وهذه الحقول قد تكون موجودة في الشعر القديم انما لسيت متفردة ويمكن تحديدها كما يلي:

- حقل المعادن: مثل الفيروز والجوهر والفضة والعاج والمرمر والرخام.
- حقل "الالبسة": الحرير، الرياش، الرياش الثوب البديع.
- حقل العطور: الشذا، الطيب، المسك، العنبر.
- حقل الخمور: مثل النبيذ والمسكرات والخمرة نفسها.
- حقل الموسيقى: الرصد، الرست، الألحان، التغريد، الكمان، البيانو، العود، الترانيم والسمونية وغير ذلك كثير.

وهذه الحقول أغناها بثروات لفظية جديدة فهو يسمي الأشياء، ففي العطور يذكر كريستيان ديور، وروشا، وفي السجائر، يذكر المالبورو وفي الخمور يذكر الوسيكي وفي الموسيقى يذكر شوبان، ويذكر موزار.

انه يهتم بالاشياء الصغيرة ويعطيها قيمة ويجعلها متحركة وذات معنى وان كان المعنى يتطلب تسمية الانباء فانه يسميها ولو بالدارجة السورية ولو بالفرنسية.. ولو بالانقليزية.

إن الكلام عن نزار لا ينتهي فالرجل شاعر كبير في الغزل الذي غلفه بالسياسي والاجتماعي وكان به صوت المرأة.. وصوت العصر الجديد؛ ان نزار ارتقى بالوصف بشكل مذهل فالصورة عنده أساسية، لأنها متحركة تنشط المخيال وتدفع الى التخييل والحلم.

والمعروف أن نزار اكثر في قصائده من وصف النهد فأصبح النهد يكاد يكون قارا في رسوماته الشعرية. وهو مع ذلك لا يقصد الاشارة الى رسمه كاسيا أو عاريا.

لكن هل أن هذا الرأي هو الرأي المطلق حوله؟

ان نزار خلق حوله أجواء ساخنة من النقد والنقاد حيث ثار عليه حتى احباؤه وقامت معارك حول شعره بعضهم يرى فيها جمالا، والآخر يراها وقحة اباحية والمعركة مازالت قائمة ضده وتلك أمور أخرى...

حوار

تحولات قضية المرأة عبر أطوار الموضوع والذات لدى فرج بن رمضان

زهرة الجلاصي

"قضيـة المرأة في فكر النهضـة " (1) و"المرأة بقلم المرأة"، دراسة نقدية لتجربة نوال السعداوي مع فصل ملحق يحمل عنوان "المرأة التونسية بعد قرن من التحديث" (2) مؤلفان للأستاذ فرج بن رمضان، يطمح من خلالهما الى الاسهام في إرساء مقاربة منهجية بأدواتها المفهومية وجهازها النقدي، تضع في الاعتبار مبدأ التحولات المطردة التي حفت بهذه القضية ولا تزال تتحكم في مسارها. إنّ الإقدام على البحث في هذه القضيّة الأزلية وفي حدود الآن وهنا، ليس بالأمر الهيّن للأسباب التي نعلمها جميعا (من ضمنها

سهولة المزالق السجالية والمهاترات الايديولوجية)، لذلك فأنا أحيّي شجاعة الباحث وأقدّرما تكبّده من جهد ومواجهة لا يحسد عليهما.

إنّ الاستاذ فرج بن رمضان قد عرف كيف يستفيد من تلك الحكمة البوذية القديمة التي تقول :إن شئت أن تغيّر مجرى النهر، فاذكر انّه متحوّل "، لكن ما أعسر البحث في حقل متحوّل اسمه "قضيّة المرأة"، وفي هذاالآن بالذات أو هذا الهزيع الأخير من القرن العشرين، فقد شهدت خلاله القضيّة نسقا مذهلا من التحوّلات والانحرافات. هناك كمّ هائل من المستجدّات الموضوعية حتّمها قانون التطور. و"صدمة الحداثة" والمعاصرة. إن قيمة هذين المؤلفين تتنزّل على صعيدين مهمّين، أولّهما وعي الباحث بتحديات الظرف وثانيهما صحّة الطّرح الذي تخطّى التّوصيف ومجرد التأريخ أو التوثيق إلى البحث والحفر والمساءلة المستمرّة متحصّنا بجهاز منّاعي حماه من الوقوع في السّجالية والانفعالات .

يمكن القول إنّ موقع الاهتمام الذي حدّده الكاتب لنفسه، قد خوّل له المسافة الموضوعية المطلوبة : ففي كتابه الأوّل(قضية المرأة في فكر النهضة المنشور سنة 1988)، أشار إلى أن قضية المرأة في فكر النهضة "لا تهمّه الآ من حيث هي حقل يخوّل سبره معرفة فكر النهضة في قضيّة المرأة"(ص8) فالقضيّة تتنزل إذا على مستوى استيضاح آليات تكوّن المفاهيم التي أنتجها فكر النهضة منذ ما يزيد عن قرن من الزمن، عبر مراحل التأسيس والتوظيف والتكريس. وقد تضمّن المؤلّف مجموعة فصول ترصد خصائص فكر الرّواد العرب في قضيّة المرأة لرفاعة الطهطاوي وقاسم أمين والطاهر الحدّاد، وصولا الى ما آلت إليه القضية عبر تحوّلها ضمن مشروع حركة التحرير الوطني، ثمّ برامج الحكومة الوطنية إثر الاستقلال (مجلة الاحوال الشخصية).

1- المرأة الموضوع في الخطاب النهضوي :

وقد اقترح الباحث في الفصل الأخير من مؤلفه تحليلا تأليفيا لقضية المرأة كموضوع من خلال عيّنات من الخطاب النهضوي ومبادئه العليا المؤسسة.

ففضلا عن التزامها بالشريعة الاسلامية، كانت محكومة بالأهداف الاصلاحية التي ألزمها بها الظّرف أو موعدها الأوّل مع "صدمة الحداثة" (حملة نابليون بونابارت على مصر). فكانت المرأة الموضوع تحتلّ هامشا من هوامش مختلف البرامج الاصلاحية: كانت في ذات الوقت، الموضوع والأداة القابلة للتسخير وفق التوجّه الاصلاحي المنشود والرمز المطواع، يتمترسون به في مواجهة الأزمات والهزّات، فهي الملاذ والمنقذ بحكم مساحة الجنّة الموعودة تحت أقدامها أو حسب عبارة الباحث: "ذلك الحضن الدّافئ"، حضن المرأة/الأم تحديدا.

وقد رصد الباحث مختلف لحظات استمرارية هامش موضوع المرأة / الموضوع المجزّأ في خطابات الرّواد (التعليم، الاسرة، الهوية الوطنية أو الكيان الوطني، القيم الأخلاقية والاجتماعية) وقد تواصل هذا الطّرح النهضوي البراغمتيقي في لحظة الاستقلال السياسي، حيث أصبحت مطالب الرّواد (تعليم المرأة وتحريرها) من أهداف السياسة الوطنية.

ولم يفت الباحث أن يبرز تناقضات هذا الخطاب وازدواجيته: تحرير المرأة وتعليمها والابقاء على تقسيم الادوار التقليدي، وتعزيز السلطة الذكورية والعلاقات الهرمية داخل الاسرة (وقد اتضحت الصياغة الأصولية في مجلة الاحوال الشخصية). هكذا يوضّح الباحث قابلية المرأة/الموضوع للتحول وفق الغايات النفعية والتكتيكية في لحظات التأسيس والتكريس. إن المتابع لمكوّنات المرأة /الموضوع في الخطاب النهضوي، كما حلّلها الباحث، يقف عند نقطة تحوّل في تمشّي البحث، فكأنّما قضيّة المرأة قد استأثرت باهتمامه على حساب فكر النهضة من خلال قضية المرأة كما التزم به في البدء، لذلك فنحن نقف عند عند نموذج ثان:

2- المرأة /الموضوع في خطاب الباحث:

الطريف أن مقاربة الكاتب قد مثّلت مشروعا نقديّا تشكّل عبر أطوار البحث: فمبحث المرأة/ الموضوع في الطّرح النهضوي بعد أن كشف عن تناقضاته وثغراته وإمعانه في التعامل مع قضيّة متحولة بأدوات مفهومية قديمة تتجاهل المتغيّرات. فمن خلال مبحث المرأة / الموضوع يدعو الباحث إلى إعادة النّظر في طبيعة العلاقة بين المرأة ونمط الحديث عنها: مع إقراره بوجود جوانب لا يمكن أن تنجزها إلاّ المرأة ذاتها أو بكلمة أخرى: ضرورة الاصغاء إلى المرأة الذات إعتمادا على ما أكّده الواقع خلال فترة التكريس. فمطلب تعليم المرأة الذي التزمت به حكومة الاستقلال وعمّمته، أتاح نقلة نوعية خالفت توقّعات الفكر الاصلاحي النهضوي فيما كان ينتظره من المرأة/الموضوع. فجيل السبعينات الذي استفاد من مجلّة الاحوال الشخصيّة وإجبارية التعليم، سيفرض تحوّلا جذريّا على مصير القضيّة (بمعنى أنّ السحر سينقلب على السّاحر صاحب المشروع النهضوي ومكرّسه على السواء).

فقد وعت المرأة التونسية المتعلمة أو المثقفة بمنزلتها كموضوع محكوم بازدواجية رهيبة تبطّن الشيئ وضدّه: التقاليد والحداثة.

هناك رهان على حضورها وتعبئتها وتغييبها في آن، سواء في المدرسة أو الشغل أو البيت أو الشارع. هذا "الحضور الغيابي" هو بشكل من الاشكال تكريس للمشروع النهضوي الذي جزّأها، فكان جيل السبعينات، ذلك الجيل المخبري الّذي جسّم التحول وحمل أعباءه. فقد وعت المرأة آنذاك بمعضلة وجودها ككائن مهمّش يمثل الحضور والغياب، والكل ولا شيء. عاشت ما يسمّى الاستلاب في التحرر. فالخطاب الرسمي لا يزال يعاملها كامرأة /موضوع معدّدا مكاسبها في احتفالية مفرطة، فأصابها ضرب من الانشطار بين الموضوع المكرس والذات التي لم تعبّر بعد عن ذاتها أو الذات الجادّة في البحث عن ذاتها.

هذه المنزلة أفرزت ذاتاكافرة بالقيم جميعها، وقد أعلنت القطيعة مع السّائد وانفتح أمامها هذا السؤال المحيّر: كيف تكوّن مفاهيمها عن ذاتها وعن الموضوع؟

3- عيّنات المرأة/الذّات:

نقطة التحوّل هذه أي العبور من الموضوع إلى الذّات، رصدها الباحث من خلال إصغائه لهواجس هذا الخطاب النسوي من حيث هو خطاب ذات. فقد انفتح الفصل الأخير من كتاب "قضية المرأة في فكر النهضة"

على نموذجين إثنين يتيحان رصد خطاب الذّات هما:

1 - نموذج المرأة العربية متمثلا في خطاب نوال السعداوي

2- نموذج مجمل عن المرأة التونسية من خلال فصل إضافي، سعى الباحث من خلاله إلى إرساء علاقة تواصل بين المرأة العربية متمثلة في نوال السعداوي وشرائح متنوعة من النساء التونسيّات.

قد يتساءل المرء: لماذا تستفرد نوال السعداوي بالمتن (وهو موضوع أطروحة الباحث) بينما يخصّص لنموذج المرأة/الذّات في تونس فصلا ملحقا؟

برّر الباحث اختياره ذاك استنادا إلى عدّة اعتبارات من ضمنها أنّ نوال السعداوي/كانت أجرأ صوت تصدّى لقضيّة المرأة من ناحية، ثم للفكر النهضوي من ناحية أخرى باعتباره مكرّسا لنموذج المرأة الموضوع. ولهذا يمثّل نموذج نوال السعداوي على مستوى منهج الطرح الجدلي، نقيضا للنظرية.

لن أناقش الباحث في شأن اختيار نوال السعداوي ولكنّي أناقشه على على مستوى تحيين البحث الذي اعتمد على مؤلفات نوال السعداوي وأقلمتها تونسيّا، دون غيرها من النسويات العربيّات. وأحترم في ذات الوقت إحدى الثوابت التي أعلن الباحث عن إلتزامه بها وهي تنزيل قضيّة المرأة التونسية على نطاق التفكير، في قضية المرأة عند العرب.لكن في هذه الحال، يكون من المفيد أيضا أن يعتمد البحث على النموذج المغاربي متمثّلا على الأخص في فاطمة المرنيسي، فهو يمتّ بصلة إلى واقع التحيين. صحيح أن نوال السعداوي قد فرضت حضورها عربيّا بحكم انتشار مؤلفاتها وتبنّيها الصدامي لقضيّة المرأة، وقد عرفت كما قال الباحث كيف تلعب على وسائل التحريض والتشهير والجرأة والتعرية وحبّ الظهور وإثارة الضجّة. فقد حاولت أن تلعب دور هدى الشعراوي على الصعيد العربي، لكنّ تأثيرها الفعلي وتواصل النّسويات التّونسيات معها لم يكن فاعلا.

لقد زارت نوال السعداوي تونس سنة 1978 وحاولت أن تفرض حضورها مغاربيا في فترة حسّاسة جدًا، وقد عرضت على بعض النسويات مساعدتها لهنّ قصد إرساء جسرهنّ العربي، وكانت آنذاك تتمتع بمصداقية في نظر البعض، ومن هنا نشأت فكرة جمعية تضامن المرأة العربية (مصر، المغرب العربي، لبنان، بلدان الخليج)، لكنّ مشروعها لم يثمر آنذاك لا فقط لأنها أطردت من تونس وسوف لن تزورها ثانية إلاّ بعد 7 نوفمبر 1987(بالتحديد سنة89)، بل ولسبب موضوعي وهو أنّ أغلبية النسويات في تونس قد نهلن بعد من أهمّ الرّوافد النّسوية من خلال مطالعتهنّ لمنشورات النسويات من أمريكا وعلى الأخصّ من فرنسا.

يبدو أن المرجعية الغربية جعلت أوروبا أقرب للنسويات من مصر ومن نوال السعداوي، ولئن تعاطفن معها ففي نطاق العصبية النسوية. فمن المفاهيم التي جسّمها التّيار النسوي إرساء علاقة جديدة تجمع بين النساء، تقوم على التعاون والتشاور والمحبّة كمظهر من مظاهر الجبهة أو القوّة الدّاخلية، لذلك أطلق عليها المناوؤن لهنّ لفظة "الغيتو". وعودة لنوال السعداوي نلاحظ أن خطابها الملفق خبا بريقه من أساسه في أواخر الثمانينات، وقد رصد الباحث نقائصه وادعاءاته العلمية، فمعضلة صاحبته انها كانت منشغلة بتلميع صورتها كامرأة جامعة وملمّة وعارفة وموسوعية التكوين بينما كان خطابها يكذب ادعاءاتها تلك. وبإيجاز يمكن القول ان نوال السعداوي قد سقطت في أسر خطابها يكذّب إدّعاءاتها تلك. وبإيجاز يمكن القول أنّ نوال السعداوي قد سقطت في أسر خطابها الذي أمعن في تضخيم الذّات وعزلها ومثلما استنتج الباحث "ليس من دلالة مخصوصة في ذات السعداوي إلاّ الفاجعة، فاجعة الأنوثة والجسد والجنس "(ص98).

وقد اكتشفت نوال السعداوي حجم خيبتها تلك لمّا عادت إلى تونس في أواخر الثمانينات. حيث شاركت في إحدى ندوات مهرجان قابس الدولي وكأن الدّرس الذي لقّنه لها الجمهور الحاضر في الندوة من خلال حلقات النّقاش: حيث أدركت إفلاس خطابها، لكنّها لم تيأس، فقد حاولت استقطاب النسويات و المثقفات في جلسة بنادي الطاهر الحدّاد قصد تأسيس فرع جمعية تضامن المرأة العربية التي ترأسها، إلاّ أنّها لم تلق أيّ تجاوب يذكر. فاكتفت بترويج العدد الصفر من مجلة "ن" التي كانت تديرها مع زوجها شريف حتاتة وابنتها منى حلمي.

إنّ إدراج نموذج المرأة/الذّات ممثلا في نوال السعداوي كمدخل لتحيين البحث أو لربطه موضوعيا بالملحق ("المرأة التونسية بين التحديث والحداثة"، لا يقلّل من أهمية هذا الملحق من حيث الرؤية التأليفية الشاملة للحظات الثلاث (التأسيس والتكريس والنهضة الجديدة) وفي نطاق اللحظة الأخيرة أسوق بعض الملاحظات العاجلة: وهي فيما يخصّ إسهام المرأة التونسية في إنتاج خطابها الذاتي، في هذا السياق أشار الباحث إلى ما يسمّى بالادب النسائي. في الاصل هذه التسمية أطلقت عليه من الخارج، إحتفاء بهؤلاء الوافدات الجديدات على المشهد الأدبي والثقافي في أواخر الستينات وأوائل السبعينات. أمّا انشغالهنّ بخطابهنّ الذاتي فلم تمله تحديدا قناعات نسويّة، هذا على الأقل فيما يخصّ من كتبن بالعربية، (الصباح، العمل الثقافي، مجلة الشباب ومجلة قصص، مجلة الاذاعة وترددن على نادي القصّة وملتقى هواة الأدب).

أمّا التّيار النسوي فقد نشأ تحديدا في أوساط من ملن إلى الكتابة باللسان الفرنسي. هؤلاء هنّ اللائي سيكوّن فيما بعد، أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، مجموعة الطاهر الحدّاد. القاسم المشترك بينهنّ هو تأثرهنّ بحركات تحرير المرأة في أوروبا، فالمرحلة عرفت زخما من الكتابات حول القضيّة



إثر أحداث ماي 68 وإعلان موت الأب وإعلان العودة إلى الأمّ.

هؤلاء جئن من مشارب مختلفة: من الاتحاد العام لطلبة تونس والحزب الشيوعي. كان من بينهنّ مناضلات ومسيّسات خاب أملهنّ في التنظيمات التي انتمين إليها. وقد مثلن الشكل النواتي للجمعيات التي ستنبثق فيما بعد(النساء الديموقراطيات، جمعية نساء تونس للبحث والتنمية...) ومن أبرز مشاغلهن في ذلك الطور "مناقشة العلاقة بين النسوة والهويّة الثقافية. في هذا لاطار طرحت مسألة الهويّة المؤنثة التي صارت تمثّل محور شواغلهنّ في نطاق التداوت فيما بينهنّ. فكان طور الانغلاق ذاك، بمثابة طور التأهيل الذي يعوّل على الطاقات النّسوية الذاتية من منطلق وعيهنّ بمنزلتهنّ آنذاك ممثلة في اتباع قانون المغلوب الذي يقلّد الغالب، مما جعلهنّ وعلى مدى أحقاب من الزمن، مجرّد مستهلكات سلبيات لذواتهنّ، الموضوع الذي فصّله الرجل نيابة عنهنّ.

فاعتبرن أمر القطع مع النموذج المكرّس لمرجعيته الدينية والفكرية والسياسية والثقافية، أمرا أكيدا لا فقط للاعداد لإضافتهنّ بل لتأسيسهن كذوات فاعلة. وهنا تتنزّل على سبيل المثال نزعة هدمهن "لثقافة الجدّ الأكبر" وانتقاداتهنّ لثغرات مجنة الأحوال الشخصية".

لكن تحقيق هذه الطموحات لن يتمّ إلاّ إذا تجاوزن "تخلفهنّ الثقافي "فكأنّما مواصلة الاذعان للقيم الذكورية والأمثلة والنماذج الثقافية التي أنتجها الرّجل بمفرده -وهي مصدر ثقافتهن -صارت تعني الرضى بالمنزلة الدونيّة. ومن الشعارات التي تردّدت على ألسنتهنّ: " الثقافة ليست لي، بل هي ضدّي "(!) فثقافة الموضوع كانت معادلا عندهنّ لما يمكن أن نطلق عليه تسمية : "ثقافة الموؤودة"، وهذا يعني أنّ عليهنّ التأسيس "لثقافة المولودة"، فكان تفاعلهنّ مع الموروث الثقافي من موقع المساءلة/الادانة المتجهة نحو القطع معه في أغلب الحالات، ومن موقع عدائيّ قبليّ لأنّه جزّأهنّ واستبعدهنّ.

فبدت ملامح تساؤلات ثقافية نسوية هشّة ومضطربة لأنّها اختارت سبيل البحث الصعب عن خطاب نظري مغلق يتّجه إلى هويتهن تحديدا كما يتمثلنها ويعشنها، ومن موقع الهامش في انتظاراكتساب الجدارة التي تخوّل لهنّ امتلاك حقّهنّ في نصف الصّفحة، وآنذاك يمكن إقرار مبدإ التبادل مع الآخر، أي الرجل. مبحث الهوية هذا بكلّ عثراته وأخطائه وإيجابياته، اختار مجاله الثقافي لأنه المجال المواتي لحمل مبادرتهنّ التي يسعين من ورائها إلى تأسيس قيم جديدة تتخلّل الفنون والعلوم الاجتماعية وأشكال الكتابة والابداع، إذ بفضلها يمكن ترسيخ أخلاق جديدة وأمثلة تضع في الاعتبار مكانة المرأة التي تريد أن تقف على قدم المساواة مع الرجل بما أنّها تحوّلت من منزلة المستهلكة إلى مقام المنتجة.

وقد اتّجه الخطاب النسوي في البدء إلى إعتناق نمط الرفض الراديكالي للخطاب الثقافي المذكّر (أو المحايد). فقد كان الخطاب النسوي مسكونا بهاجس ترسيخ بصمته المختلفة. بمعنى أن تطرح الذّات ذاتها، كما تراها هي، أو امتلاك الهوّة في وحدة الجسد، أي أن تكتب ذاتها كما تراها هي من الدّاخل، تجاوزا للموضوع الخارجي المكرّس. ومن هنا كانت نزعة المطالبة بالاختلاف والمساواة في آن. وهي من المطالب التي تعتنقها عادة الأقليات المضطهدة.

وسرعان ما أدرك هذا الخطاب دوغمائيته ونظرته الأحادية، فكيف سيؤثر من موقع الهامش والقطيعة والانغلاق ؟ هكذااتضح لديهن أنّه لا يمكن الانفصال عن الخطاب السائد، لكن ينبغي خلق مجال تبادل معه قصد التأثير فيه وتحويله، وهو ما يستوجب أيضا إعادة مساءلة الموروث الثقافي والحفر عن بعض جوانبه الايجابية لأنّ التمادي في إعلان العداء مع الخطاب الثقافي الذي أنتجه الرجل، هكذا في المطلق، سوف يحكم عليهنّ بالبقاء في الهامش.

وبما أنّ خلق مجال التبادل يستدعي إعدادا وحفرا لم يتهيّأن له بعد، كان الخيار "التكتيكي" هو الأيسر، فاخترن التلقّب "بينات الطاهر الحداد "وهنا أحبّ أن أوضح أنّ فكر الطاهر الحداد لم يشغلهنّ كثيرا باعتباره مرجعية فكرية نقدية في طرحها للمرأة/الموضوع ولا في سياق التبادل بين خطاب المرأة الذات بمعنى إعلان المصالحة مع الأب الملاذ والحامي في عمليّة تعويضية (مقابل خيبة أملهنّ في مجلة الأحوال الشخصية الموضوع).

ومن الهواجس التي شغلتهنّ آنذاك مطلب المساواة والحدّ من حيف التشريعات الأبوية، حيف الاسرة التي تغيب ذات المرأة وتتجاهل إنسانيتها، البحث عن الثغرات القانونية التي يمكن من خلالها إرساء المساواة مثلما صرن يتحسسن طريقتهنّ في البحث عن الجانب الانساني الذي يمكن أن يلتقين فيه مع الرّجل. وقد تمخضت التجربة عن نقاشات فكرية شفوية لم تدون و ثمانية أعداد من مجلة "نساء". وعندما يتساءل الباحث لماذا لم يتفاعل التّيار النسوي مع الحركة الفكرية النقدية، ولماذا لم يراهنّ على

مشروعها التأريخي الكبير ممثلة في بوحديبة وجعيط، يبدو أنّ المرأة النسوية آنذاك كانت ترفض الانضواء تحت ما تعتبره وصاية لرجل مفكّر مهما كانت منزلته. كانت تعوّل على مبادرتها الثقافية والفكرية ولئن لم تتبلور فلأسباب موضوعية عديدة منها الافتقار الى التراكمات والمهارات والتجربة وتوظيف الزّاد المعرفي.

وفيما يخصّ عدم مناقشة النسويات لمسألة الهويّة الثقافية العربية، فالسبب بسيط وهو انشغالهنّ في ذلك الطّور بهويتهنّ المؤنثة تحديدا. فلم يظهر تيّار نسوي تمسّك بالهوية الثقافية العربية الاسلامية. أما جمعية "النساء الديموقراطيات" فلا تزال متمسكة بما حدّدته لنفسها في ميثاقها التأسيسي:

-إدانة المجتمع الأبوي بركائزه الثقافية والدينية،

-الإلحاح على مبدإ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات وهو ما ينزّل الجمعية ضمن الفئة العاملة من أجل المصالح الاستراتيجية للجنس،

-أهمية التوجّه بالدعوة إلى إعادة طرح العلاقة بين الجنسين بالإحتكام إلى المعاهدات الدولية،

-دمقرطة موسسة الأسرة،

-وهذا لا يعني أن الجمعية لا تقيم علاقات تبادل على الصعيدين العربي والمغاربي.

ومن المراجع التي يمكن أن تفيد حول تجربة النسويات التونسيات في نهاية السبعينات وخلال الثمانينات، مؤلف "تونسيات في صيرورة" (Tunisiennes en devenir) مؤلف جماعي صدر سنة 1990 عن دار سيراس للنشر بإشراف وتوجيه فاطمة المرنيسي.

هوامش :

(1) فرج بن رمضان : قضيّة المرأة في فكر النّهضة، نشر دار محمد عليّ الحامي، ط1، صفاقس 1988.

(2) فرج بن رمضان : المرأة بقلم المرأة، دراسة تحليلية نقدية لتجربة نوال السعداوي مع ملحق "المرأة التونسية بعد قرن من التحديث"، نشر دار محمد علي الحامي، ط1، صفاقس 1987.

المؤرخ والنص
نحو حفريات جديدة
"الفنيقيون بناة البحر المتوسط" لمحمد فنطر أنموذجا

طارق العمراوي

يطالعنا محمد حسين فنطر في كتابه "الفنيقيون بناة البحر المتوسط" بنقلة نوعية في الكتابة التاريخية والأثرية إذ ينطلق من الوثيقة وان تنوعت يحاورها وتسائله وتفرض منطقها ويملي شروط تحقيقه لتدخل معه حلبة التجادل بين مؤرخ تسلح بجملة مقدمات وأسس منهجية وعلمية ووثيقة يحكمها منطق الخاص.

فإلى أي مدى يقف الجدال لتكثر عوائقه ؟

ماهي شرائط المؤرخ قبل الجدال والتحاور؟

ماهو منطق الوثيقة وشروطها ؟

الكتاب ليس مرجعا أكاديميا خصص لمثل هذه الاشكاليات انما هو ملاحظات منهجية وعلمية سيقت داخل اشكالية : الفنيقيون النشأة والفعل الحضاري في المتوسط.

وهذه التساؤلات والاجابات متناثرة هنا وهناك الى الحد الذي يجعل دراستنا لا تتجاوز حدود إعادة الترتيب واستنطاق بعض الأفكار.

الفنيقيون :مادة ومنطلق

تمثل كل من فنيقيا وقرطاج أهم مشاغل محمد حسين فنطر منذ أولى كتاباته متعقبا كل أثر فني وحضاري لهذه التجربة التاريخية الضاربة في القدم والمؤسسة لموقعين هامين ارتبط بهما محمد فنطر كباحث ارتباطا عضويا قرطاج وكتب عنها :

Carthage, approche d'une civilistion (2 vol Tunis 93)

Carthage, la cité punique (Tunis 95)

أما عن كركوان فبرغم حضورها في هذا الكتاب عبر صورة عنونها كالآتي: التهيئة العمرانية في مدينة كركوان البونية ونص قارب 5 صفحات تحت عنوان "مدينة كركوان" إلاّ أن المتتبع لهذه العلاقة النوعية مع هذا الموقع لا بد له من الرجوع الى مؤلفه kerkouane, cité punique du cp bon (3 vol, tunis 84-85-860)

كما تنوّعت كتاباته عند حديثه عن الفنيقيين ومنها:

Eschatologie phenicienne punique (Tunis 70)

Le Dieu de la mer chez les Pheniciens et les puniques(Rome 77)

أما ما ميز هذا الكتاب الذي صدر بالفرنسية في طبعته الأولى سنة 1997 فالمدخل الذي ولج به موضوع الفنيقيين والبحر المتوسط هذه العلاقة المتميزة التي جعلت منهم فاعلين فيه وفي فترة تاريخية امتدت قرونا .فقبل حديثه عن الهوية، النشأة والاصل دخل محمد فنطر في جدال مع الوثيقة التاريخية فتراه ينطلق من الخاص للعام، من موضوع حدده من قبل"الفنيقيون والمتوسط" الى شواغله كمؤرخ وباحث تستوقفه

الوثيقة فيستنطقها بجملة وسائل ومعاول معرفية مقارنا إياها بوثائق أخرى رافعا اللبس والشوائب عنها ورافضا لها في بعض الأحيان كل هذا في حركة جدلية قوامها التأثير والتأثر، هدفها الموضوعية وركائزها معارف الباحث المتنوعة والآخذة بكل العلوم خدمة لعلم الآثار وتجلياته، وتشتغل هذه القراءة على ثلاثة أقطاب :الحفريات ولُقاها الاثرية، الوثائق الأدبية والأثرية، المورخ وأجهزته المعرفية .

كل هذه الأقطاب تلتقي وصلا عند أبعاد ونقاط ما وتنفصل عند أخرى في علاقة يتجاذبها منطق الوصل والفصل المحكوم بعدّة آليات سنحاول الوقوف عندها مقدمين وجهة نظر المؤلف أولا مضيفين ما أمكن لاغناء المبحث الأثري والتاريخي .

الحفريات :واقعها ومخلفاتها

قبل ولوج أي إشكالية حضارية تمس قطر الباحث أولا أو تلامس قطرا آخرقد لا ينتمي إليه مباشرة بل يلتقي ويتقاطع معه حضاريا كما في مثال الفنيقيين :لبنان، قرطاج، اسبانيا توجب الرجوع إلى نقطة التوقف في البحث والحفريات لينطلق منها ويحددّ جملة أهدافه وشواغله وماذا ينتظر من حفرياته ؟.

أما عن واقع الحفريات في المستوطنات الفنيقية أو في موطنها الأصلي فقد "بدأت الحفريات المنظمة على أسّ منهجي علمي في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحت اشراف المستشرق الفرنسي أرنست رينان E. Renan الذي وضع لمشروعه هدفين: أولهما كشف الغطاء عن أطلال المدن الفنيقية والثاني جمع النقائش "(1) التي لم تكن تخضع لأبسط قواعد التنقيب والحفريات المعترف بها عالميا والتي تراعي جملة شرائط وظوابط تُضبط في تقارير المؤتمرات العالمية الخاصة بعالم التنقيب والحفر مثل توصيات المؤتمر الثاني عشر للآثار الذي عقد بمدينة المنامة سنة 1993 كما في مثال الكونت كاميل برجيا Camille Borgia ففي سنة 1993 قام "بأعمال أقرب إلى البحث عن الكنوز منها إلى التنقيب الأثري فكان الحفر دون احترام أبسط قواعد المنهج العلمي .وثابت أن الحفرفي مثل هذه الظروف تخريب للموقع وتدمير للذاكرة "(2).

كما حاول محمد فنطر الحديث عن التخريب والجمع الفوضوي للكنوز الأثرية في مقالته "الاستيلاء على الممتلكات الثقافية في ظروف الحماية" في مؤتمر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تحت عنوان"التراث "الثقافي العربي الاسلامي خارج الوطن العربي" تونس 1991 . وبالرجوع الى هذه المقالة نلاحظ الانتهاكات الصريحة التي تعرضت لها مواقعنا ومعالمنا ومن كان يقف وراء هذه التجاوزات.

أما المواقع الأثرية فلقد صنفها محمد فنطر الى صنفين: مواقع تقدم لنا معلومات ثرية تغني المبحث لما تزخر به من معلومات غزيرة وتبدو حفرياتها "واعدة"كما في حفريات بيروت وهذه حفريات "جبيل"و"صيدا" تميزت "بالسخاء والعطاء" ومواقع لقاياها الأثرية قليلة أو تكاد تكون معدومة مثل حفريات "صور" فهي "ضنينة" كما لفتت محاولة محمد فنطر هذه النظرة الى اشكالية من اشكاليات الحفر ومخلفاته وهي دراسة الكم الاثري الذي تزودنا به مواقعنا ومعالمنا ويحتاج منّا البحث المعمق والتصنيف والدراسة لكننا لا نوفق في دراسته بكامله، وهذا يحتاج بعد تراكمه الى حفريات جديدة داخل مخازن متاحفنا وقد أورد الكاتب هنا مثال مخازن المواقع والمتاحف في اليونان التي تنتظر من يعيرها انتباهه ويقدمها لتكون في متناول البحث .

وهذه الاشكالية تطرح عدّة تساؤلات نورد منها: ماهي حدود الحفريات ؟ هل تستخرج جملة أثريات ولا ندرسهاإذ لم تكن مدعمة لفرضياتنا منذ الانطلاق ؟ ماهو موقف الباحث- الاثري من هذه التي تمّ الكشف عنها عرضا ولا تمت للبحث بشيء ؟.

هل تقف عند حدود ما يدعم فرضياتنا وتوقف البحث ؟ وقد تكون هذه القطع ذات قيمة رمزية وحضارية فيسلط عليها الضوء ونؤجل المبحث الأول نظرا لهذه الاعتبارات وغيرها.

إذا حافظت هذه المتاحف في مخازنها على هذا الكم الأثري الذي ينتظر الدراسة والتحليل فإن رفوف هذه المتاحف حرمت من عرض عدّة قطع أثرية مختلفة نتيجة عدّة انتهاكات كاقتناء الاثريات، سرقة آثارنا أثناء الحماية وما عقبه من مخلفات سلبية على مواقعنا ومعالمنا الاثرية ولنا في مثال ضريح دقة الخبر اليقين وكيف تعرض هذا المعلم للتخريب (3)هذه الظاهرة وللأسف الشديد مازالت متواصلة في شكل سرقات منظمة داخل شبكات عالمية رغم العقوبات المنصوص عليها في القوانين الوطنية والعالمية.

وقد أورد الكاتب هنا النص المصري الذي تم العثور عليه سنة 1891 في ضواحي الهيبة واقتناه"فلا ديميرجو لينيشاف " wladmir Go Lenischef "ابن نقل الى متحف "بوشكين -موسكو" هذا وقد نصت بعض قرارات اليونسكو على أحقّية استرجاع بعض المقتنيات الأثرية عبر عقد اتفاقيات ثنائية لتسلم هذه القطع لكن تزداد يوما بعد



يوم عوائق تطبيق هذه القرارات رغم امضاء عديد الدول على هذه القرارات .

أما ما استوقفني للحديث عنه اشكالية البعثات الاجنبية التي ذكر منها محمد حسين فنطر السويدية ، الفرنسية ..... أو نتائج حفريات كبار الاثريين أمثال الاسباني ديجو روس ماتا Diego Ruiz Mata أوالحفريات المشتركة بين فريق لبناني وآخر أمريكي بمدينة سرفتة sarepta وما من شأنه أن يخلف من تبادل الخبرات والمعارف وهذا يدعونا الى تعميق هذا الفعل وتأصيله من أجل نتائج أكثر فاعلية وجدوى.

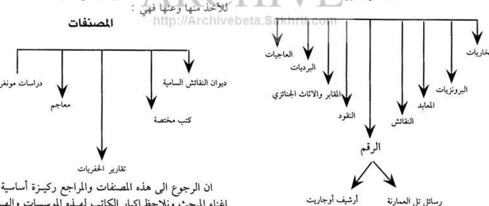
الوثائق : غناء المادة وأسلوب القراءة :

ان المادة التي يعمل فيها المؤرخ أدواته ومجموع معارفه : تختلف وتتنوع كمّا ونوعا وبالتالي تفرض أدوات خاصة بها .

فماهي هذه المادة ؟

كيف تعامل معها الباحث؟

أما عن المادة فهي كثيفة جدا وحاضرة تقريبا عند كل صفحة متنوعة عند كل فصل ومقال ومنها :



ان استحضار كل هذه المادة الهائلة ليس من قبيل التراكم الكمّي فقط بل من أجل البحث فيما يمكن أن تقدمه كل هذه المادة من إضافات نوعية للمبحث عموما مع ما أمكن عرضه مصورا وقد احتوى الكتاب على 16 رسما لهذه الاثريات وهذا التنوع هو في حدّ ذاته إعتراف ضمني بالانجازات الفنية والحضارية للفنيقيين وغيرهم .

ان الباحث تعامل مع هذه المصادر منقبا عن أصولها وطرق إنجازها كالكتابة المسمارية المقطعية والابجدية والرقم والقلم والبرديات والحبر الاحمر وحرفها الهيروغليفي وإلى أي زمن تعود هذه النقائش مثلا ؟

أما عن المصدر الثاني فهو أدبي وقد توزع كالآتي :

المصادر الأدبية

- الكتاب المقدس
- المصادر اليونانية
- المصادر الرومانية
- المؤرخون المحدثون

ان هذه المصادر الادبية تكمل المصادر الاثرية ويحتاج اليها المؤرخ ولا يمكنه الاستغناء عنها لما تقدمه من معلومات وحقائق وقد استحضر باحثنا العديد من المصادر اليونانية والرومانية أمثال Dio dore de sicile strabon وغيرهما من المورخين المحدثين أما باقي المراجع التي تستوقف الباحث للأخذ منها وعنها فهي :

ان الرجوع الى هذه المصنفات والمراجع ركيزة أساسية في اغناء المبحث ونلاحظ إكبار الكاتب لهذه الموسسات والهياكل العلمية والجهد العلمي والمعرفي الذي تقوم به وقد نوّه بهذه الهياكل في حديثه إذ يقول " فلا بد من التنويه بالهياكل والمؤسسات العلمية التي بعثت في إيطاليا وتونس واسبانيا خدمة للآثار الفنيقية البونية"(5) أما عن كيفية تعامل محمد فنطر مع هذه المصادر فهو موضوع يبدو سهل المنال والتحقيق كتب منظما ممنهجا ومرتبا، لكنك تجد نفسك من الصفحة الأولى إلى آخر الكتاب وأنت تلاحق منهجه وكيف يقرأ

مصادره وفي أي ضوء ومعطيات يفككها أولا ليصنفها ويحددها ثانيا.

ان الانطلاقة المتمثلة في تصدير الكتاب "معطيات للتحقيق" تفهم بها مع من أنت تتحاور وتتناقش ؟

إن نقطة الانطلاق هذه اعتبرتها نقطة جوهرية محركة لمجموع ما كتب في باقي الكتاب إذ المؤلف وقد تزود بكل هذه الخبرة والمعرفة يضع كل مصدر في حجمه الحقيقي ولايتعامل معه كمقدس أو نص مسكوت عنه بل كل هذه المصادر يجب أن تمر على وأمام وسائل التحقيق والتثبت والمقارنة لتصل في الأخير الى مرتبة الأداة المرجعية المؤسسة لفرضيات ونظريات معينة ودقيقة .

لكن قبل الوصول الى هذه المرتبة هناك مراحل عديدة ومتشعبة تفصل بين واقع المصدر والأثر قبل الدراسة ووصوله إليها.

تقدم لنا الحفريات مصادرها الأثرية؛ والمكتبات والدور المختصة مصادرها الادبية لتدرس كلاً منها على جانب .

أما المصادر الأثرية فتمرّ بمراحل حدّدها كاتبنا رغم الاختلاف الاصطلاحي في تقديمها كلّ مرّة : الجمع، الوصف، التصنيف، التوريخ أو الوصف والتحليل والتصنيف والتنظيم الزمني لتوضع للدرس وتكون غالبا مادّة تقدم معلومات ترتقي بالمبحث المزمع القيام به بعد اقرار تاريخيتها ومصداقيتها. أما المصادر الادبية فهي متنوعة وثرية وقد حاول محمد فنطر استحضار كل النصوص التي تدعم فرضياته أو حتى تفندها من أجل كتابة موضوعية علمية لهذا المبحث الذي مازال يشغل الباحثين ويثير فضولهم ويحرك جدالهم ونقاشاتهم وقد يسافر بك معها الى ما هو روماني، وما هو يوناني أو ما كتب في الكتاب المقدس . . .

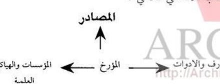
أما الوثيقة ومهما تنوعت فهي درجات حسب رؤية المولف وثيقة يعتدّ بها وتفرض نفسها بمصداقيتها ووبطبيعتها وبمنطقها الذي يفرض نفسه وأخرى هي محل جدال عنيف وتتطلب تقنيات معينة في التعامل معها إذ يقول محمد فنطر "فهي معلومات تثير الشك وتستوجب الاحتراز "(6).

على أن الباحث وفي أحد فصول كتابه مايز بين الوثائق إذ يقول مقارنا الكتب القديمة بالنقائش "ولعل النقائش أصدق مقالا من الكتب القديمة "(7) أو يوازي واضعا وثيقتين في نفس المستوى من حيث تقديمها لجملة معطيات إذ يقول "ان المعطيات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الواردة في حوليات آشور لها ما يوازيها في الكتاب المقدس"(8) الذي اعتبره محمد فنطر مصدار من مصادر تاريخ الفنيقيين فرغم تعددها وتنوعها وعوائق البحث فيها واستنطاقها تبقى في الأخير "بنكا من المعلومات" نبعا لا يمكن الاستغناء عنه ومادة ينطلق منها المؤرخ والباحث لتركيز جملة فرضيات أو نظريات داخل مبحث ما .

تعد هذه الوثائق والمصادر مع اجتهادات الباحث السند الوحيد في تقويم المعلومة والمبحث كما هو الحال بالنسبة الى الفنيقيين هنا وهاهو محمد فنطى يعلق على تنوع وتكامل هذه المصادر اذ يقول "ان المصادر المتوفرة للبحث عن الفنيقيين عديدة ومتنوعة فإذا تضافرت رأيتها تتكامل وتتساند مما يساعد المؤرخ على تقديم هذا الشعب وملاحقة مراحل تاريخه الاساسية والوقوف على عناصر ثقافته وتقدير اسهاماته ورصد اضافاته"(9).

المؤرخ : المصادر وأسلوب الحفر المعرفي :

يعمل المؤرخ ضمن حقل دلالي معرفي مستقل بذاته وبأدواته النوعية وداخل مؤسسة مختصة لتتجاذبه في الأخير أقطاب ثلاثة هي كالآتي :



أما عن المصادر فلقد لاحظنا كيف تعمق الباحث في دراستها وتقديمها وتصنيفها وكيف تساعد بما تضيفه للدراسات الاثرية والتاريخية كل هذا تم وقد تسلح المؤرخ بجملة احتياطات يفرضها منطق الشك ومنهجه ومنها: الاحتراز، التحري والحذرخاصة عند ايراده نصوص "الادب القديم "وثغراته العديدة وتحيزهم ومواقفهم المعادية للفنيقيين حسب تعبيرالكاتب اذ يقول "فهي لا تخلو من شرّ الانتهازية والجهالة كما تشكو شر الدعاية والنرجسية اليونانية الرومانية مما يدفع الى تشويه الآخر وتقزيمه فهي معلومات تثير الشك وتستوجب الاحتراز "(10)، مما دفع بالكاتب إلى ضرورة الأخذ عن نصوص وأطلال الفنيقيين أنفسهم دفعا لهذه الشوائب والعراقيل .

وقد ذهب بشكه الى أقصى مداه والمتمثل في حديثه عن مراجع المصادر القديمة وكيف هي غير مقنعة وتستوجب التحري ونورد هنا أحد الامثلة وهي مراجع المؤرخ Strabon في وصفه الاحياء السكنية بمدينة "صور" لأن الأخير لم يكن وصفه للبلدان بالحضور والمباشرة والملاحظة بل الى كتب قد تكون قديمة عكس هيرودوتس ففي القرن الخامس قبل الميلاد تحول

هذا العلم الى بلاد الفنيقيين "وزار مدنها وتعرف عليها" أما المؤسسات والهياكل العلمية فهي المشرفة على الحفريات النظامية التي من شأنها حراسة مخزوننا الاثري موقفة بذلك الحفريات التي خربت ودمرت ذاكرتنا كما يقول محمد فنطر آخذين في ذلك بنتائج البعثات الاجنبية والوطنية منوها بما تقوم به هذه المؤسسات والهياكل العلمية التابعة لتونس، ايطاليا، واسبانيا فيما يخص الدراسات الفنيقية وما يصدر عنها من تقارير ونشريات وكتب مختصة وأخرى ميسرة للباحث الذي يستقي منها معلوماته الى جانب القارئ غير المختص والذي تغريه هذه المادّة أما عن المؤرخ فإلى جانب حديثنا عنه وعن أدواته في العنصر الثاني الخاص بالوثائق الا أننا تركنا هذه الإضافات للآخر وهي جملة ملاحظات أوردها كاتبنا متفرقة في كتابه "الفنيقيون: بناة البحرالمتوسط" ومنها مقدمات مرجعية ألزم بها الباحث نفسه ومنها التسلح بأدوات أدق ودواوين وسجلات للمعلومات مصنفة بهدف "تعبيد الطريق" و"حتى يتقي شر اللّبس وسوء الفهم والتعميم والتقزيم والذهان "(11) نظرا لأن الطريق حسب الكاتب لا تخلو من المخاطر والمزالق والعقبات، كل هذا للوصول الى مستوى "المؤرخ الجدي" الذي يتحمل أعباء هذه العملية رغم وجود مباحث صعبة المنال وقد لا يدرك الباحث أسرارها حسب تعبيره أو أجوبة لتساؤلات تبقى في مستوى الافتراض فقط كل هذا من أجل كتابة موضوعية علمية رغم حضور ذات المورخ وقناعاته داعيا في ذلك باقي المؤرخين الى مراجعة قناعاتهم ونظرياتهم القديمة غير المسنودة بوثائق وإعادة النظر فيما تعلموه واقتنعوا به وقد نعتهم محمد فنطر بالكسل عكس المؤرخ الجدي الذي تتجدد قناعاته ونظرياته إذ ثبت تقدم في المبحث عبر المصادر الاثرية التي تمدنا بها الحفريات. هذا ويتابع محمد فنطر في كتابه هذا التعرض الى اشكالية اللغة وكتابة التاريخ وكيف تزاوجت الروايات القديمة مع عالم الخيال وطبعتها بطابعها قبل استقلالها بمنهجها وحقلها الإصطلاحي اذ يقول في كتابه "يوغرطة" "والملاحظ أن لا فرق بين الادب والتاريخ في العصور القديمة وحتى في القرون الوسطى "(12)؛ كما سمى المصادر القديمة في هذا الكتاب " بالأدب القديم " متحدثا في كتابه الذي بين أيدينا عن الخيال في هذه المصادر .

وهو يعدد مصادره الاثرية وما تقدمه من معلومات و يقدم مثالا لذلك طرق الإقبار، الظهر الجنائزية وشعائر الدفن كأحد المواضيع الشيقة لدراسات مونغرافية إلا أن المصادر الأثرية تختلف من حيث طرق دراستها والبحث فيها كالبرديات والرقم الطينية التي تتطلب بعد اكتشافها معرفة خاصة لفك رموزها أكانت هيروغليفية أو مسمارية إلاّ أنها شيقة هي الأخرى وهذا ما ينعكس ذوقيا على الباحثين أين تختلف ميولاتهم كالباحث في البرديات المصرية لسحر هذه الحضارة وعظمتها والقريب من الفخاريات أو الطالب لدراسة البرونز بات وغيرها من الاختصاصات .

ان كتابا بهذا الحجم يتطلب مزيدا من البحث والتعليق والتحبير خاصة وأن ملاحظاته المنهجية المتعلقة بإشكالية التنظير في الحقل الاثري والتاريخي غنيّة ومهمة للدارسين المختصّين وقد حاولت تقديم ما أمكن منها لمزيد الطرح الاشكالي لهذه القضايا وتبنيها لأهمية مخزوننا الاثري والحضاري في إطار المصالحة مع تراثنا والتعريف به وإيلائه الأهمية القصوى.

الهوامش :

1) الفنيقيون بناة البحر المتوسط -محمد حسين فنطر -أليف /توبقال/الفرجاني 1998الطبعة الاولى ص25
2) نفس المرجع ص128
3) مقال محمد فنطر "الاستيلاء على الممتلكات الثقافية في ظروف الحماية " ص111
التراث الحضاري العربي الاسلامي خارج الوطن العربي تونس 1991
المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
4) راجع قرارات اليونسكو في مؤتمراتها
5) الفنيقيون بناة البحر المتوسط ص26
6) نفس المرجع ص21
7) نفس المرجع ص66
8) = = ص17
9) = = ص7
10) = = ص21
11) = = ص27
12) يوغرطة -محمد حسين فنطر -الدار التونسية للنشر 1970 ص25,

ترحّل الأمثال الشعبية العربية

(مثال تونس والسعودية)

محمد الحبيب السلامي

تعريف المثل :

جاء في محيط المحيط :القول السائر أي الفاشي الممثل بمضربه (أي الحالة المشبه بها التي أريدت بالكلام) وبمورده "أي الحالة الأصلية التي ورد فيها الكلام" وألفاظ الأمثال لا تغير تذكيرا وتانيثا وإفرادا وتثنية وجمعا بل ينظر فيها دائما الى مورد المثل أي أصله لان الأمثال لا تغير عن مواردها.

المثل الشعبي :

المثل الشعبي في العالم العربي هو الذي لم يتقيد -غالبا -بقواعد اللغة العربية وقوالب ألفاظها وتمّت صياغته على قواعد اللّهجة الدارجة لذلك الجزء من العالم العربي-فاذا ظهر في الجزائر اعتمد لهجة الجزائريين وإذا ظهر في السعودية أو مصر- مثلا - خرج وفق لهجتهم وألسنتهم - وقد يكون المثل الشعبي سائرا في بلد عربي ولكن يدخله التحريف والتغيير من مدينة الى مدينة أخرى ففي صفاقس تونس نقول :(يرحم من خلّى ويرزق من تولّى) وفي تونس العاصمة يقولون :(يرحم من خلّى وينصر من تولّى) ولعلّ السّبب أن الصفاقسيين أهل فلاحة فهم يطلبون الرزق وأهل العاصمة يعيش معهم صاحب الدولة والكرسي فيدعون لمن يخلفه بالنصر. وفي صفاقس يقولون : "ذيل الكلب قعد في القصبة أربعين سنة وديمة معوّج" وأهل العاصمة التونسية يبدّلون كلمة ذيل بكلمة (بعصوص).

والمثل الشعبي ينسب للشعب ولا ينسب لشخص معيّن لان قائله وان كان في الاصل والمصدر واحدا الا أنه غير معروف غالبا -كما أن زمن ظهور المثل غالبا غير مضبوط.

مصدر المثل العربي الفصيح

قد يكون مصدر المثل العربي الفصيح غير معروف وقد يكون قائله معلوما كما يكون الرّواة قد نقلوا المثل والحدث الذي حدث وولّد المثل.

وبالرجوع الى كتاب مجمع الامثال للميداني والمحاسن والأضداد للجاحظ نطالع عديد القصص التي تحكي الأحداث التي تولّد عنها المثل وتشير الى قائله.

مؤلفات الأمثال في الفصيح:

من أشهر الكتب التي جمعت الأمثال العربية الفصيحة كتاب مجمع الامثال للميداني ولان جوهر مقالي في الامثال الشعبية فاني أتجاوز هذا العنصر بتلك الاشارة القصيرة وأستوقف القارئ عند كتب الأمثال الشعبية .

مؤلفات في الأمثال الشعبية

يذكر الدكتور الطاهرالخميري في كتابه الأمثال العامية التونسية الكتب التالية :

1: أمثال العامّة في الاندلس للدكتور عبد العزيز الاهواني
2: الامثال العامية لاحمد تيمور
3: حدائق الامثال العامية لفائقة حسين راغب
4: الامثال البغدادية لجلال الحنفي
5: الامثال الشعبية في قلب جزيرة العرب لعبد الكريم الجهيمان.

وبين يدي كتابان :
1: الامثال الشعبية في مدن الحجاز لأحمد السباعي
2: الامثال العامية التونسية للدكتور الطاهر الخميري

نظرة في كتاب الامثال الشعبية في مدن الحجاز

صدرت الطبعة الاولى منه سنة 1981 عن دار تهامة جمع فيه مؤلفه ما استطاع من أمثال مدن الحجاز ليكون مرآة لمن شاء أن يستطلع أحاسيس هذه الامة (كما يقول) وقدّم الامثال منظمة مرتبة حسب بدايتها على حروف المعجم، وقد وجد وروى أمثالا على رويّ كل حرف وهي تكون كثيرة تستغرق من الكتاب صفحتين أو أكثر مع حرف وتكون قليلة نادرة فيروي مثلا واحدا في الظاء.... ولما عددتها وجدتها قد بلغت العشرة والالف.

نظرة في كتاب المنتخبات من الامثال العامية التونسية

صدر الكتاب عن الدار التونسية للنشر وكانت الطبعة الثانية سنة 1981 وقد انتخب المؤلف الدكتور الطاهر الخميري الأمثال ممّا سمعه في مدينة تونس ومما أرسله اليه مواطنون من مختلف مدن الجمهورية عن طريق جريدة الصباح خلال السنوات 1961-1966-واعترافا بفضل المراسلين سجل في فهرس الرواة أسماءهم .... وقد نهج في التنظيم والتبويب نهج الاستاذ السعودي أحمد السباعي بأن رتبهم على حروف المعجم وشرح بعض الكلمات التي قد تكون لها دلالة خاصة بتونس .

وبالمقارنة بين الكتابين نجد كتاب الدكتور الطاهر الخميري فاق كتاب أحمد السباعي بما يلي :

1: في عدد الامثال -اذ جمع -2470-

2: رجع الى المؤلفات في الامثال الشعبية وانتقى منها بعض الامثال المصرية والسورية والجزائرية والعراقية التي تتّفق في المعنى والمقصد مع المثل التونسي ليشير الى ظاهرة التقاء العرب بالخصوص في العادات والتقاليد والحكم عل القضايا والمواقف والسلوك.

الأمثال مرآة الأمة:

يقول الاستاذ أحمد السباعي في مقدمة كتابه : عكف الحريصون على دراسة تاريخ الامم بتتبع أمثالها الشعبية ليستنتجوا منها أحاسيس الامة التي يدرسونها ورأيها في مواجهة ألوان الحياة التي تعيشها.

ولمّا طالعت الكتابين السعودي والتونسي عكست لي المرآتان وجهين عربيين شبيهين في الاحاسيس والتفكير- يؤكد أن ما يذكره السياسيون والاعلاميون والمؤرخون الاجتماعيون من أننا شعب عربيّ واحد عناصر هويته الاساسية واحدة ومصادر تفكيره واحدة.

لذلك رأيت أن أسجل بالقلم بعض ما قدمته لي بعض الأمثال الشعبية في الكتابين من مظاهر التماثل والتوافق.

في العقيدة الايمان بالله والتوكل عليه ورفض التواكل

ربّنا ما شفناه بالعقل عرفناه(سعودي)
الله يهدي من خلق(تونسي)
اللي خلق الاشداق متكفل بالارزاق(سعودي)
انت عليك بالحركة وربّي عليه بالبركة(تونسي)

في العبادة الاعتراف بقواعد الاسلام والوقوف على حكمتها التربوية.

1: جاك الموت يا تارك الصلاة (سعودي)
2: ربّي وليك يا صايم (سعودي)

الصوم عادة والصلاة عبادة واللي تحب تجربه جربه في هذا (تونسي)

في التربية الحرص على تربية الاولاد والتنبيه إلى أثر الوالدين في تنشئة الأولاد .

ربّ ولدك وأحسن أدبه ما يموت حتى يفرغ أجله (سعودي)
ولدك على ماتربيه وراجلك على ما تسنسه (تونسي)
ولد الوزّ عوّام (سعودي)
ولد الفار يطلع حفار(تونسي)
اكفي القدر على فمه الولد ما يطلع الا لأمه (سعودي)
كب البرمة على فمها والبنية تجي لأمها (تونسي)

في الزواج : الزوجة تختار لأصلها وأدبها وليس لمالها، والزواج عفاف وتعاون .

خذوها فقيرة يغنيها الله(سعودي)
تزوّجوا فقراء يغنيكم الله (تونسي)
خذ الاصيلة ولو كانت على حصيرة (سعودي)
خذ الأصيلة ولو على حصيرة (تونسي)

في النصيحة : دعوة النفوس للتفتح على النقد والتوجيه من النصحاء المخلصين وترك مدح المنافقين.

رحم الله من بكاني وبكى علـيّ ولا رحم الله من ضحكني وضحّك الناس عليّ(سعودي)

اللي يحبّك يبكيك واللي يكرهك يضحك عليك (تونس)

- في الصدق : النجاة في الصدق، وكلمة الحق تعلو ولا يعلى عليها -

اذا كان الكذب حجة يكون الصدق أنجى (سعودي)

اذا كان الكذب ينجّي يكون الصدق أنجى وأنجى (تونسي)

في التعاون: الحث على الاتحاد والتعاون على البرّ -

يد الله مع الجماعة (سعودي)

يد على يد تساعد (سعودي)

يد واحدة ما تصفّق(سعودي)

يد الله مع الجماعة (تونسي)

اليد ما تصفق الا بأختها (تونسي)

الاثنين يغلبوا ولو كانوا يلعبوا (تونسي)

في العمل: العمل يحفظ كرامة الانسان ويصونه من ذل السؤال

صاحب صنعة أحسن من صاحب قلعة(سعودي)

صنعة في اليد أمانة من الفقر (سعودي)

اخدم بقفصي وحاسب البطال (تونسي)

اخدم صنعة أربعين يوم تطيعك (تونسي)

في العلم: العلم نور وهو ضالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها.

العلم بالشيء ولا الجهل به (سعودي)

العلم في الصدور ولا في السطور (سعودي)

خذ علمه وحطو في قارورة(سعودي)

قرّي ولدك وما تكسبلوش (تونسي)

العلم شتى والمعبود واحد (تونسي)

خذ علمه واترك عملو(تونسي)

في الاقتصاد: الاقتصاد قوامه العمل، والاقتصاد نصف المعيشة -وهو أخذ وعطاء وحسن تصرّف-

جبال الكحل تفنيها المراود(سعودي)

الرزق عند مزاحمة الزقدام (سعودي)

أجبد ما ترد حتى الجبال تهد (تونسي)

خذ ورد وشارك الناس في أموالها(تونسي)

مظاهر الاتفاق والاختلاف :

نجد بعض الامثال السعودية والتونسية متفقة في اللفظ مثل= يد الله مع الجماعة

ونقرأ بعض الامثال فنجدها تختلف في كلمة مثل:

رضينا بالهم والهم ما رضي بينا (سعودي)

اطعم الفم تخجل العين(سعودي)

رضينا بالهم والهم مارضاش بينا (تونسي)

اطعم الفم تستحي العين(تونسي)

ونجدها تختلف في أكثر من لفظ ولكنها تشير إلى معنى واحد- مثل:

عمياء تخفف مجنونة وتقول لها حواجبك سود ومقرونة (سعودي)

عمياء تحدث في مجنونة والطار في يد الرعاشة (تونسي)

تجري جرى الوحوش غير رزقك ما تحوش (سعودي)

لوكان تجري جري الوحوش في المهمودة تشابط السما باديك ما تاكل الا ما يكتب لك وما تكسب الا ما يعطيك(تونسي)

والاختلاف اللفظي قد يكون في استخدام كلمات من اللسان الدارج السعودي لها ما يقابلها باللسان الدارج التونسي مثل كلمة (صنامة)ففي المثل التونسي (الجمل ما يشوفش حدبتو)فتكون كلمة (حدبتو)مقابل صنامة في المثل السعودي وهما بمعنى : سنام البعير، وفي كتب اللغة الفصيحة يقال لها :(حدبة) أيضا -كما نجد كلمات سعودية مثل زلط البسه -كوزي- يقابلها بالتونسية - الحجر- القطّة - الخروف المحشي .

وفي تونس يقولون : ذبان بالذال وفي السعودية يقولون : دبان بالدال المهملة.

لماذا التقى التونسي والسعودي؟

ممّا قدّمت شواهد تدلّ على أن النظرات السعودية تلتقي مع النظرات التونسية وتتماثل في التفكير والحكم على الاشياء والمواقف والمشاكل الحياتية وان اختلفت في التعبير عن ذلك فالاختلاف بسيط وقليل ولا يغيّب الفهم أو يغيّر المقاصد -ولقد سألت في العنوان الفرعي :لماذا التقى التونسي والسعودي؟ والجواب السريع البديهي هو أن كلا منهما مسلم عربي أساس ثقافته الفكرية واللسانية قرآن وسنة وأدب عربي.

والجواب المفصل هو أن بعض الامثال الشعبية الواردة في القطرين أخذت من السنة مثل الحديث :(يد الله على الجماعة) الذي رواه الترمذي عن ابن عباس وقد تحوّل شعبيا في القطرين الى (يد الله مع الجماعة)

كما أخذت العامة حديث (تزوجوا فقراء يغنيهم

الله)وبدلوه بقولهم :(تزوجوا فقراء يغنيكم الله)وهذا الحديث المذكور ليس من قول الرسول كما ظن الناس ولكن الحديث الضعيف الذي رواه الديلمي في مسنده يشهد للمثل الشعبي وهو (التمسوا الرزق بالنكاح) كما يشهد للمثل قوله تعالى في الدعوة الى التزوّج بالفقراء في سورة النور آية 32 (ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله.)

1) اذا ضربت فأوجع وإذا زجرت فأسمع

دخله التغيير شعبيا فصار: اذا أطعمت شبّع وإذا ضربت وجّع -

2) من أحب شيئا أكثر ذكره

دخله التبديل فصار: حدثني على ما نحب حتى بالكذب

3) ان الطيور على أشكالها تقع -

دخله التغييرفصار : الطيور على أشباهها تقع

4) من كثرة الملاحين غرقت السفينة

أصابه اللّسان بالتبديل فصار: كثرة الرياس تغرّق السفينة

ومن الامثلة على استخدام الامثال الفصيحة كما رويت قولهم :

1) وعد الحرّ دين

2) الصبر مفتاح الفرج

3) الشاة المذبوحة لا يؤلمها السلخ

4) اتق شرّ من أحسنت اليه

وهذا المثل أخذه السعوديون كما رووه وأدخل عليه التونسيون تغييرا خفيفا فقالوا: اتقوا شرّ من أحسنتم اليه.

كما أن فرص اللقاء والاتصال بين السعوديين والتونسيين متعددة وأهمّها :

موسم الحج - فقد كان بعض التونسيين يقومون بأداء فريضة الحج ويبقون مدّة طويلة ثم يعودون لتونس وهم يحملون من هناك ثقافة وأمثالا كما تركوا في ديار الحجاز من ثقافتهم وأمثالهم والى جانب موسم الحج طلب العلم والتجارة - ومازالت الشعوب المختلفة اللسان تتبادل الثقافة والتقاليد وهي تتلاقى في ساحات العلم والتجارة ومن الأولى المؤكد أن يتبادل السعوديون والتونسيون ذلك وهم أبناء لسان عربيّ مبين.

شعر: محمد الاخضر عبد القادر السائحي

حكاية النرجس العاشق

الاهداء :إلى روح شاعر النضال والثورة في المغرب العربي الصديق: مفدي زكرياء تحية تقدير في ذكرى وفاته الجسدية الواحدة والعشرين رحمه الله، وغفر لنا وله.

المقطع الاول :ذكريات النرجس

يا أيّهـا العـشّـاق، أين النرجس؟
طال السُّـرى. . . طال الرّواح المفلس
يا نخلة مـدّت إلى قلبي عـراجين
الهـوى. . . ذاك الهـوى المتنفس
يانخلتي أين العـراجين التي
نهل الهوى منها الحبيب الأكيس
سالت مدامع مهجتي. . . قلبي اكتوى. .
حتّى أتى. . . وصل البشير المؤنس
حلّ الذي أملى على نفسي الهوى. .
حقّا أتى. . . وغدا أمامي يجلس
انسانة، سبحان مبدعها. . . فما
تستطيع -من ألق- كلامنا ينبس
إنسانة سكرى. . . ومسكرة بلا
راحٍ. . . ولكنْ راحها المتلمّس
إنسانة، رقصت براعم غصنها
برشاقة . . . ما من مثيل يُدرس
كلّ اللطافة. . والاناقة قد حوت،
في وجهها. . في روحها. . ما تلبس
ومن الحديث الناعم اكتملت
مقاطع جسمها-كقصيدة تتنرجس

المقطع الثاني: حوار الواقع الاتعس:

-زمنٌ يصدّ الناس عن بوح الهوى
أرجاسه كبرت. . . وذاك الاتعس
يا ربّنا مأساتنا كبرت. . فهل
قدر علينا أن تضيع الانفس ؟
الظّلم منتفخ بكلّ صلافة
والحقّ يسأل. . خائفا يتوجّس
هذي منابت بؤسنا. . وشقائنا،
في كلّ يوم تزدهي. . . تتكرّس

-وطني عـذابك فـاق كلَّ تصـوُّر . . .
أولا تـرى أنّ الـرؤوس تـطـايـرت
-يا أمّـتي هـذي عُـروبتكم . . . لهـا
هذا الشـهـيـد يسـائل الـوطن الذي
-آه عليك حـبـيـبـتي . . . ماذا أقـول
-قل لـلذي نسيَ الحـقـيـقـة : إنّـني
كلّ الوسـاخـات التي اجـتـرأت على
فـالحقُّ قـادمـة عـدالتُـه . . . وقـد

حـتّـى مـتـى أرواحنا لا تأنس؟
وتـطـاولـت عـنّـا رؤوس أنـجـس
الحق الـذي بدم الشـهـيـد يؤسّس
ضـحّى بروحـه كي يـزول الأنجس
جـزائري لأحـبّـتي ؟ مـا أهمس ؟
في سـاعـة قـدّرت . . أدكّ وأكنُس
شعبي . . . على بلدي . . وما قد وسوس
لاحت بشـائرها . . سلامـا يُقبس

المقطع الثالث :الصمت الحارس

يا أيهـا الشـعب الكبـيـر . . . كـلابهم
دع عنك هذا الصمت . . . واضرب كلّما
إنّ العـصـاجُـعلت لتـأديب الأولى
لا حزب يعلو عن عقابك إن غوى . .
لك وحدك الحقّ المؤكّد . . فانتصفْ .
لك وحـدك الآيات ناطقـة ، بما
هذي عـقـيـدتك الصراح شريعـة
وإذا الخنازير . . . الكلاب عوت . فدعها . .

نبـحـت . . وأنت الصـامت المتكلّس
نعق الدخـيـل الطامع المتـغطرس
لم يفـهـموا . . فـمضوا لما لا يلمس
لك وحـدك القـول الذي لا يعكس
يا سـيّـد الاسياد . . أنت الاحـرس
ينمـو لدينا . . . أويُزاح ويُرمس
أضفى عليهـا الله سرّا يحـرس
إنهم رضـعـوا الشـرور فـأركسوا

المقطع الرابع :الحب المقدّس

يا أمّـتي هـل قـدّرت لحـيـاتنا
ويلوح في الارجـاء ذاك النرجس
لو كـان لي عـهـد الشباب مجدّدا . .
لو كـان لـي حقّ الخلود على المدى . .
لو كـان لي نبض الحياة مرافـقا . .
لو كان لي فـصل الربيع معـاشرا . .
لو كـان لي سرّ الحلاوة خالصـا . .
مهـما يكن فلك الرجاء حـبيبتي
مـهـمـا يكن هذا الذي لا يُرتوى
من شَاهديْك قد ارتوى بدرُ السما . .

سـاعـات حبّ لم تزل لك تكنس ؟
المعـشوق من خلجاتنا . . . هل يغرس
لظفـرت بالحب الذي لك يهـمس
لأريتك الفـحل الذيَ لا يخنس
لجـعلتك الأمل الذي لا ييـأس
لنفـحـتكَ الورد الذي لا ييْبس
لأذقـتك العـسل الذي لا يلعس
كالأرز شـامخـة . . . وروحك أقدس
فـبك الرّشـاقـة . . والاناقـة تأنس
ومن الهـداية والرجولة نقبس . !

المقطع الخامس :الجزاء الانفس

لو كان لي الحظ الذي لك... ساعة
لبقيت في يدها ربيعًا مزهرا..
في الخالدين مقامهم حبّا سما...
للّه أمرهما... فمن قلبيهما
وإذا الحبيب لربّنا كانت
سبّح لربّ العالمين أشاعري
سبّح إذا عشقت رسومك أرضُها

تهدي إلى الرجل الذي أتحسس
وسكنت جنّتها ملاكا يسلس
مثل العروسين الألى أتفرّس
كانت فراديس الجوى تتأسّس
محبّته... ففي الظلّ الجزاء الأنفس
خلق البطولة... والجمال لتنبسوا!
فمضت بهذا الكون نورا يؤنس!



خرجة : "الشعر و فردوس"

"فردوس" فردوس الحياة بلطفها
فبك الجمال تكاملت أوصافه...
فتأنّقي... وترونقي... وتألّقي...

صدق الذي سمّاك يا "فردوس"
منك الحدائق... والندى... والسّندس..
هذا زمانك قد أتاه النّرجس!

يوسف خديم الله

الحياة من الطابق الأرضي

أيّها السيد :
مرحى .
أيها الآخرون :
تأخّروا قليلا .
الحياة عطلة لا يحرّك شهوتها الساسة
والصّابون .
تأخّروا قليلا .
وتآمروا .
سلاحي :
روث الكتب
والملابس الداخليّة للسّعادة . .
أيها الآخرون :
تأخّروا قليلا .
لن تسقطوا من الطابق التاسع .
إنّ الفضاء عشب اصطناعيّ
ومقبرة أليفة
فتأخّروا
وتآمروا . .
مرحى بي .
خارج بنك وفواكه .
داخل يأس ،
يتسلّى . .

محمد رضا الجلاّلي

لوجه صغير في القلب !

إلى إبنتي هالة، الغائبة أبدا !!
قيد هذا الكلام ،،،
وحبيبي حمام !!

* * *

لوجه صغير في القلب،،
ينشج هذا القلب،،
منكفئا في سجنه المستطيل
يحصي كالشيخ أعوامه،،
ثم يوغل في العويل!!

* * *

أقول : سلاما للتي تركتني
وحيدا كذئب الجبال،،
تتوجني وحشتي ملكا،،، وعرشي
هذا العذاب العظيم،،
بكائي جمرة في فمي،،
وعمري هشيم!!

* * *

أقول : سلاما لفخاخها،،
سلاما لأراجيحها،،
سلاما لما خلّفته على جدران البيت أقلامها،،
سلاما للكنةالحلوة،، تتقنها شفتاها،،
سلاما للورد،،
يخلعه على الحدائق خدّاها،،
سلاما للنّخل،،
تسكره في الطرقات خطاها..
وسلاما عليّ مفردا وعزيل
بكائي ضريح على كتفي،،

وعمري قتيل!!!

* * *

أقول : سلاما،،
لبيتنا القرويّ الجميل
سلاما،، سلاما،،
لقبلات الصباح،،
سلاما،، سلاما،،
لذراعيك الصغيرتين،،
تصارعان فخذي النحيل،،
سلاما،، سلاما،،
لرنين ضحكاتك،،
يرفرف أمام القسم،، حماما
لوجهك - نديًا - يلامس حرائق قلبي
سلاما. . .سلاما،،
لصوتك : با، با،
اذ يلخص كل الهديل
سلاما. . سلاما
الشاي من يديك لذيذ-كالعادة -،،
لكن بكائي جمرة في فمي،،
وقلبي قتيل!!

* * *

أقول : سلاما،، سلاما،،
على الغيث،، هجرت،، الخلائق قطره،،
حين أمطر كفّ هالة،،
نعناعا وغماما،،
سلاما،، سلاما،،
لم يكن في الدنيا حلالا،،
سوى عمري،،
فغدا عمري،،
بعد حبيبي حراما،،

* * *

لوجه صغير في القلب،،
ينشج هذا القلب!

محمد الهادي الجزيري

"قصائد قصيرة "

سؤال مغرض

هل أنت وفيّ حقّا؟ .
لو أن امرأة مُثلى / شجرة
من إحدى القارات الخمس
تنزع ساقيها من جمر الصحراءْ
أو من أنياب الثلجْ
وتجيئك هذي الليلة مشتعلهْ.
هل تقدر أن تتنصّل من أشواك الشهوة؟
هل في وسعك يا ربّ الأسرة
يا رابع طفلين وأمّهما
هل في وسعك أن تحمي عشّك من ريح العشق
ومن نار الفكرة ؟

. . . .

هل أنت وفيّ حقا
أ م أنك تحيا في حجرهْ؟ .

حسرة العاشق

في الجحيم
قال عبد الجمال لجمع من الطيبين :
يوم دختُ
أحاطت إناث المدينة بي
فرضيت بما شاءت الريح لي، وسكنت
ولكنّ بعض الزناة
وبعض المرابين والكفرة

أخذوني إلى المقبرة
وعادوا خفافا الى النائحات.

لعبة الأشقى

في ليل ما
والأهل نيامْ
همس الأشقى للضيفة:
"يا الأنثى لي لعبة،
أنت الوردة وأنا الماء".
شهقت: لا... لا.
وتردّد في أنحاء البيت عواء وبكاء.

انكسار

سارق الورد والعنبِ
حاضن النار في غفلَة الجن والعرب
الطموح المغامر،
عبد الحرام وربّ الغناءْ
خذلتْه رياح
وأنكره وطن وامرأة
فأنتهى مطربا للسكارى
وحبل غسيل لأحزان كل النساءْ

عناق

بعد طول فراقْ
ضمّها وبكى
فتداعت له
غير أنّ الفتى ظلّ يبكي ويهذي : العراقُ
العراقُ
العراقْ.

صفعة

لستَ منّا
فما أنت؟!!!
هل جمعتْك العناكب من مقبرة؟
هل تقيّأ في جوف أمك ثورٌ
فأشرقتَ أنتَ
وأوغلتَ في الأرض نورا وظلاّ؟
أ أنتجك القحط
أم رشّحتك المزابل كي تكمل المهزلة ؟.
لستَ إلاّ
فسبحان ربّك عزّ وجلّ
تجلّى لنا فيكَ
حتّى كفرنا بآلهة الناسِ
مذ نحتَ القرد صورته في جدار المغارة
حتّى رآها وسرّ بها في غلاف المجلة.

فوزية العلوي

رحيل

لم ننته من شرب قهوتنا
ولذيذ سكّرها، لم يبلغ مداه القلب.
لم ننته من عدّ شعر الياسمين
ولا فرغنا من السؤال عن السؤال.
لم نستقرّ على شطآن دهشتنا،
ولا ظفرنا بلون البحر،
إذا ما الأفق أرهقه الزوال.
لم ننته من كوكب
كنّا بدأنا ضياءه،
وسفينة كنّا وعدنا قلاعها
برفيف ما حمل الهوا
كنّا وعدنا الأقحوان
بما تكسّر من ندى
كنّا وعدنا أكفّنا
بالقطر تلو القطر،
ووعدنا بيد القلب
بهديل فرحتنا
وهتاف حادّ شفّه التذكار
وأضناه الصدى
كنّا سنورق مرّتين
مرّة إذا جاء الرّبيع
ومرّتين إذا تباطأ في المجيء!
كنّا سنجمع للسباسب
ما يليق بعرسها
ولعرسها
كنّا نظفر من قصائدنا جديلةْ
حتى إذا اتسقتْ،
رقصتْ جياد قلوبنا
وتوقّدت من كل جارحة فتيلة
فلماذا يفجؤنا الرحيل
ولماذا سيف البين يشهر سيفه
بوجوهنا
وعيوننا فقدت حداتها والدليل!

* * *

كنّا نعدّ مطارفنا، لآخر سهرة.
ونعدّ قهوتنا الأخيرة.
كنّا نهيّل ليلنا
ونظلّ نشعل من غصون قلوبنا
حطبا يسامرنا
حتّى إذا لاح الرّماد

ناشدْنا جمرَالوجد ألا اتّقدْ!
وظللنا نحصي ما تناثرمن نجوم
أترانا أخطأنا العدد ؟!
نجم يصارحنا ويمضي
نجم يحاصرنا
نجم يخاتل سورة الأحلام فينا
نجم يسافر في الأبد!
كنا سنمضي في أزقتها المدينة
وتذوق فستقها الخرافي
ونمسّ أنصال السيوف
ونعد أقبية الدكاكين الحزينه
ونريق دهشتنا
ونمد أيدينا كأنما



طير بقلبينا وكأنما
كلّ المصابيح التي شعّتْ
ومباخر الهند التي من عطرها رقصتْ
كانت تنادينا
كنّا سنكتب فوق آنية النحاس :
اليوم جئنا، وغدا سيذكرنا المكانْ
ويجيئنا عبق يحيّرنا
آسٌ
ونسرينٌ
وخفقة أرجوانْ
ونظل نتبع في العشي ظلالنا
حتى يفاجئنا الأذانْ
فأضمّ قلبك في يدي
ثم يرتبك الزّمانْ.

عادل معيزي

بعد المطر

سيغتسل الكون بعد المطرْ
وتلتمع الواجهاتُ
ويستعجل الناس دفء البيوت
وقد خرجوا من مخابئهم مسرعين
.. وفوق الشجر
وشوشات العصافير
تصبح أكثر سحرا
وتحت كراسي الحديقة
يغرق العشبُ ..
أو زورق ورقيّ بلا أشرعةْ
ومن برك الماء يطلع ضوء القمرْ
وتحت مظلّتها تعبر المرأة المسرعةْ
ألاحق خطوتها في سكونْ
ولكنّها بعد حينٍ
ستدخل بيتا سعيدا وتنضو ملابسها
وتدخل تحت الغطاء الوفير
..ولن تنتظر
ستضرم مدفأة وتنام
وأبقى أنا في الرّصيف أرافق وحدي
شجون العصافير بعد المطرْ

سامي بيداني

عاليا أسفل الهاوية

مصير
أكتب
من اليمين إلى اليسار
هكذا دائما
نازلا
أسفل
الهاوية

منتهى
لحظة إلتحامنا
تلاشى
الواحد في الآخر
أي إلاه
يخرجك الآن
من
ضلعي

غبار
ضلالي. . .
عند أبواب المدينة
صدأ تناثر
من جسدي المفتاح
وهو يدار
في الهواء

طوفان
من ورق القصائد
شكلت مركبا
وألقيته في الماء
يا للفرحة!
إبنتي تطرب
لحواسي وهي تغرق

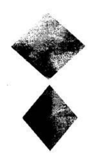
قرابين
عاليا
عاليا
يا دخان سجائري
إحمل أشلاء قصائدي
إلى
ربّات النثر

مراجعة

كلّ صباح
أطلّ على البئر
لأرى صورتي في الماء
وأسأل
كم سنة مضت
وأنا في القاع

قال...

قلت : ما الماء الصّاعد
في صلب الشجرة؟
قال : هي الأرض متعبة
ترتفع
لتستلقي على الأغصان
قلت : ما فوضى الأوراق
على الطاولة؟
قال : لأمنح الخشب وهما
إنه مازال
غصنا مورقا
قلت : ما الألف؟
قال : عصاي أتكئ عليها
وأتحسّس بها أنا الأعمى
أرواحا
دفنت في النّبض.



سوف عبيد

موّال الألوان

قماش آخر . . ونسيجُ وحده
صديقي
مرسمه في عليّ من الأرض
حين ترقى الشمس إليه كلّ صباح
تغزل خيوطا من أبيض وأصفر حوله
فتستحيل ستائر ضوء
ومسرّة
هنّ الجنيّات الجميلات
من ألوان وأنوار
تركن اللّمسة الأخيرة إليه
ثمّ رحن
واحدة منهنّ فقط تلك التي
مثل يمامة حطّت على الدواةْ
طارت بأوراقي في منقارها
ومدّت إليه كما إمتدّ الجناحُ
بالفرشاةْ . .

***

طقس آخر . . وفصل وحده
صديقي
في عزّ الشتاء يفتح أزرار معطفه
ويقول للريح :
هذا صدري . . هيّا أدخلي وأنفذي
فثمة في القلب عواصف لم تصل
إلى مدى اليم

-الرحلة أمتع من الوصول ربّما -
وثمّة أغصان لم تزاوجها الرياحُ
اللواقح
وثمّة كثبان تنتظر موسم الهبوبْ
لترحل بالقوافل إلى أقصى الفيافي
نحو الشمال كان يتّجه صديقي
لكنّنا نلتقي دائما
عند تخوم الجنوب!

***

وتر آخر . . .ومقام وحده
صديقي
يرفرف كلّما شدّه العشق فراشة
على حقل من عنب
يقطف من الدّوالي أشهى الكروم
ويقدّمها أغنية
لمن يحب!
وقاب قوسين أو أدنى شرفته
من البحر
يا من رأى موجا يرقص
على اللّهب

***

طائر آخر . . .وسماء أخرى
صديقي
توشحه النجوم افتلوح في ظلالها
على كفّيه نقائش الأمازيغ الأوائل
وخطوط الكوفة والقيروان
قلت له : أكتب
قال : ما أنا بكاتب
قلت له : اكتب
فرسم بالريشة أجمل الألوان

***

سمّ اللّوحة موّالا
على اسم التي لم تأت . . قلت
أسمّي اللّوحة :ليلى
تلك التي
ما أخلفت وعدا . . قال
ثمّ وقع :
محمود قفصية

محمد الزواوي

نـوبـات

إكسير:

لم يكن غدي وصفا
لأنسابهم . . . .
ولم أستبقهم إليه بتاتا
ولا حرّضت أتباعي عليهم
لكنّهم أضمروا،
-وذلك منذ أن غيّرت وضع
مرآتي قليلا . . . . -
وأقسموا خفية
أن يصلبوا جثتي
فوق حبال مدائحهم
. . . .
. . . .
هكذا. . . . . . . !. . . . .
ليعيش الرّمل سيّدا،
حرّم التجار كيمياء الشجر.

تتابع:

كنت ليّنا، كصباح
ربيع أجوف.
ولزجا، بحيث لم أتجرّأ
على رفع ألويتي
وحججي التي رتّبتها.
وحين رآني أتباعي
-الأشد إدمانا - جمّعوا
بعض ما بقي منّي
وصنعوا من هبائي
هيكلا للنشيد.
. . . .
. . . .
هكذا. . . . . !. . . . .
سيكون دخانهم أملا
حين يحترق الشّعار.

تقاطع:

ليس من حقّ الفصاحة
ترجمة الحنين
-ذلك أنّني أكثرحرصا
من الشّمس على النهوض -
لكن، ترجمني اللّيل
أمهر صيّاد ذباب.
هو ذا الفرق بين
السّعي وحيدا. . . . .
وأن يشغل خطوي الهتاف.
. . . .
. . . .
تعبت من الانتباه والصّحوة
الفجّة. . . . .
ضعوا إكليل أوصافها

فوق محرابي........
سيكون أجمل.

تنازع:
اللّيل إسفنجة هشّة
لهذا، لم أخجل حين عدّدت
أعضائي فوق شرفته
ومضيت أنسج مشهد
التّكوين بجدّية مفرطة
....
اللّيل بلّورة حامضة
فيه أصدّق نفسي
ويصدّق الأتباع ما أسرف
....
واللّيل خوذة معلنة
يتماسك الناجون في علبته
لكنّني-رغم الوفاق المملّ -
وجدت الطريق
إلى الفجوة الحذرة
....
....
هكذا.................
ودونما سبب،
أرتهن لأطيافها، لنبوءتي
فيها، ولا أصف.

تراكب:
قرابين الحماسة ....
أفراس النهر المغامر
وأسميت صهيلها الدّامي
إرثا للغة الضجيج.
هكذا، علّمني التّراب الفذّ،
الهادئ، الصّابر
والسنديان ذوالجذرالوالغ :
حين تتوه البقايا
ويغسل وجهها، فوق
المساء الخفيّ، الضباب
أصنع منها التّحفّز
وروائح صمت مفاجئ
....
....
تلك أحجيتي ....
أحبّها،
تلك أحجيتي.........

عبد الوهاب الملوّح

الفاتحة

للمحب صفات النبيّ.
كأن يختلي بعوائده
لا يراه أحد
ويراه الغياب البعيد
زمّجا وجلا يتهاوى
رذاذا يعطّر غفو المساء
ويشرح عفو المحبّين : فوضى
يؤلّف سيرته غربتين
تقادم عهد هما
زمنا من مواجع
واحدة للبكاء الجليل
وأخرى لما يتعتّق في الروح من وحشة.
للمحب صفات النبيّ؛
كأن يهجر النهر مجراه والجاذبيّة
أو تترك النار نزعتها للرماد
كأن يقتفي أثر الرّيح
يرتقها في المسافة
نايا يبلّل غيبوبة الوقت
في مستحيل التلاقي
بعطر الصّبا.
وحده الله يدرك سيرته
وحده الحزن يعرف غربته
وحدها في القصيدة تبقى الحبيبة معنى
لصورة ليلى بأسماء عشّاقها
صلة
ولخطوتها ألق
يوجع الرّوح، يشرحها ألما
وبحزن المحبين دوما

بما علق القلب من فتن
ألفة
فلها
أن تذيب حصى العمر
أو
تستريح على نبضة القلب
سوسنة وشتاء.
عسل.. ، شفتاها حرام
حرام عليها تريق المدام
ويحرقنا ظمأ الشوق
بين يديها رماد.
فهات كؤوسك حارقة
قبل أن يوقد الليل فينا
نجوم البكاء
نصافح ذكرى
ترددنا
فنرددها بالسكوت
وترفو المواجع عطر اللقا
أعد القدْح للقدْح
فالآن تبدأ أسيرتنا
زمنا طاعن الشهوات
وتشرق منّا الدياجي
طفولة ماء.
أعد القدح للقدح
فالحلم جفّ
وما في الجرار
من السرّ
والسكر

لم يكفنا ليكفّ الحنين
كأنك أغنية في الهواء تضيع
وأنت تضيع وراءك ظلاّ ظليلا
تحزّم أمتعة الفكرة المستحيلة
منشغلا بالرحيل
تمجّد معنى الخلاء
وتكتب قافية لحياد الحصى
ولعينين من أزرق الحلم
ما بين أغنيتين لسيدة الماء
تعتق ذاكرة المفردات
من الانقراض على حافة الشعر
كنت تزف صداع الرياح
إلى نغمة في النشيد.
قلت يا صاحبي
يستحيل الكلام جحيما
وصوتي مساءات ناي جريح
وقلت
أراني وحيدا
ولا طاقة لي الآن بي
كل ما فات منّي بكاء فصيح
بين وجهي، وهذي المسافات
أكثر من شبه
حزن يوسف في الحب
حكمة سيدنا الخضر تصطحب
الأنبياء إلى الله
غربة عشاق ليلى
يتيه بهم سرّهم بين رجع الصدى
وصحاري الصدى
سترة السهر وردي تؤلف في الحرف أسماءه النكره.
قلت أيضا
أنا هكذا دائما
أقرأ المتنبي
وأسكر منذ الصباح
إلى صحوة الروح من غفوة الحلم فيها
وأعشق واهمه إمرأة لا ترى
فتعلمني كيف أفتتح القرن
مسترشدا باحتمالات موتي المؤجّل
بين يديها
هي إمرأة من عقيق الندى
وتكحّل نظرتها
بحنين المحبّين
والليل في صوتهم.
قلت
حين أحبّ أجنّ
فخذني إليها
ليشتعل الليل بين يديها
ونبكي قليلا علينا
كأن يحزن الله من أجلنا
مثلا
أو تطير ظفائرها زمنا من حرير النهاوند
يشرح سيرتنا للعصافير من بعدنا
فاتني فرحي بالحمام
يحطّ على حجرها
فات هذا الصّباح خطابي
أنا هالك لا محالة يا صاحبي
هالك لن تطيق معي ألما
هالك
هالك الحزن في قدحي
هالك الليل يخلع معطفه
وينأى بعيدا
فما رأيك ألآن في الانتحار سويا
نغير ديكور عزلتنا المترفة
فالقصيدة تهجر معنى الحداثة
والشعب يمشي الهوينا
إلى نجمة في السماء عالية
قلت
لا أدعي في الحقيقة شيئا
فلا شيء لي
غير أنّي كثير
ولا وجه لي يحتفي بي
إذا عدت من غربة الصّحو
أو متّ موّال نرجسة في الغياب
تشرّد عال
يلاحق عطر العشيّات

ينأى بصوتي
أنا هكذا دائما
أراني بلا قامة
ممعن في التشظي
ولا صوت لي
كل آثامي المتعددة أشرحها حكما
أعد القدح للقدح
قد فاتنا العمر
قلت
غدا سأفسّر معنى البكاء لزوّار جبّانة الشهداء
ويأوي بنا الحزن بين رصيفين
برزخ بينهما
صوتك المتكسر
يا صوت الباكي الآن
يا صوتك المتدفق عاصفة
كنت ترقص مستهترا
تتعلم فوضى الحياة على اصبعين
كأنك تثأر منك لها
قلت
معجزتي أنني عاشق وكفى
وكفى وكفى وكفى
وكف الليل
طيّر عصفورة من سماه
فحطّت على شجن أوّل الأمر
ثم تهاوت وماتت على عجل
قبل أن يأخذ الأصدقاء
لنا صورة معها
عند مفترق الطرقات
على الضوء أن يصمت الآن
فالحلم يرقد في السينما.
ليس لي غيرها
والعنادل مرّت سرابا
كفجر وشيك
وغابت بأسراب ذاك البهاء
تبعثرني وطنا ليس فيه بلاد
وليس النهار قصيدا لتختمه نجمة بالغناء
وقلت

غدا سأفسر معنى البكاء لزوّار جبانة الشهداء
أنا القادم الآن
ضوضاء كالموت
تعدو المدينة خلفي
غبارا وطينا
كأني حزين
كأني كثير بحزني
ولكنّني لست غيري
فكم قتلتني
هي إمرأة
من زحام الصباح
وحين تلوح على عتبات المساء
تفرّ إليها طيور الضحى
عسل. . ، شفتاها حرام
فسبحانها
تتفسّح أسماؤها في القصيدة موسيقى
وخضوع نسائمها عطرشاء
كان لي غيرها
حجل هارب بين أجنحة الريح
يرفو المدى
ويصفف أسرابه مطرا ناعسا
أو يعدّ لهذا المساء
سماء بلون البكاء
يبلل وجه الصبايا
اللّواتي غسلن مواجعهنّ بالحنين
يرتقن أعمارهن
بين كف وكف
بأنداء حنّاء أسرارهنّ
كان لي غيرها
لذّة الشكر عند الظهيرة
والحرّ يرعى ذهول الجنادب
والخمر نافذه
تطلق الروح حيث تطير
تطير. . أطير
أنا الأكبر الآن في الحزن
والأبعد الآن في التيه
والأجمل الآن في العشق

والأقدم الآن في السكر
والمتأنق في قلقي أبدا
قلت
معجزتي أنني عاشق وكفى
ليس من فكرة في قمامة رأسي توقظ
جمجمة الروح، ينحرف النصّ عن جنسه
وتضيّعني المفردات شتات رؤى
كأن لا بد أن أتوقف منذ البداية عنّي
فلا وقت للشعر
تبدو القصيدة حالة فيّ وشيئا من الغثيان،
من القرف الحيواني.
أرى أن نبارك مشيتنا في إتجاه الفراغ
نصلي لربّ جديد يخلّصنا من خياناتنا
لطفولة ادم فينا
أرى أن نكفّ عن الحزن والخمر والشعر والحب
لا شيء قد يستحق البقاء
أرى أن نروح بهائم ترعى الخراء
أرى أن نكفّ عن الهذيان
لم الساعة الآن.
كل الدقائق تلفظ أنفاسها
عند منتصف الليل
والشعر في حاجة للخروج من الورقة
وهو في حاجة للتنزّه عبر الشوارع
خذ بيدي ولنمر على بابها
فعساها تطل من النافذة
ونراها
فنموت معا شهداء كما ينبغي،
قلت يا صاحبي
كان جدّي يعلّمني حكمه الآثم
والضحك الهمجيّ
والخشوع على ركبة إمرأة
يتطهّر عند صباحاتها المتوسط
كان بسيطا قليل الكلام كبوذي
يخيط نهاراته بنوازعه للفناء
ومرّت دقائق عجلى تردّد حسرتها
وهي تسأل عن موعد فاتها مع ساعتها
قلت لي
أي معنى لأحزاننا الآن
ما حاجة الرّوح للإلتزام بأسمى مبادئها.
ليس من شأننا أن نفكر فيما يخص التراب
وذاكرة الشهداء
وما ذخلنا نحن فيمن أعان بروتوس على
قتل يوليوس قيصر وزوجته
ليس من شأننا أن نفكّر أصلا
فما بال حانات المدينة منضبطة
كمواقيت رفع الصلاة
ودفع الضرائب
قلت فكيف أفسّر معنى البكاء
لزوار جبانة الشهداء إذا
قلت معجزتي انني عاشق
وكفى
وكف الليل
والفجر منفى المجاز الجميل
وهذا الحصار إستعارتنا للبقاء
الصباح تهاوى مسيحا تهيأ للصلب
سقراط يرتاب من فكرة الانتحار
ويكتب تاريخ أمريكا الحديث
فماهي حجتك الرابعة يا ابن رشد
والحقيقة مقهى على جانبي الطريق السريعة
بين الخليج وبغداد . . .

مات قبل أن يولد

محرز الترجمان

في طرف القريةالصغيرة الواقعة على سفح جبل ينحدر بها الى واد عريض يجري فيه نهر، يقع منزله المتواضع المكوّن من غرفتين وبيت الحمّام. واحدة من الغرفتين كانت مخصّصة لنومه والثانية يستغلها لعدّة أغراض خاصّة؛ منها طهي وجبات طعامه ورسم لوحاته. وفي هذه الليلة، وهي من أشد ليالي الشتاء بردا منذ بدأ هذا الفصل، جلس حسن بليشا في مرسمه كالعادة، ولكنّه هذه المرّة جلس الى وقت متأخر من الليل، فلقد أصرّ على إتمام لوحته التي بدأ في رسمها منذ شهرين. كان يرسم هذه اللوحة بعناية فائقة وحرص شديد ولكن على فترات متفرّقة، لأنه كان مجبرا على رسم لوحات أخرى ليكسب قوته. إذ كان يرسم لوحات عديدة تمثّل مناظر طبيعية أو أشخاصا وكان يسلّمها لجاره الشاب أنور ليبيعها في سوق المدينة المجاورة ليقتسما بعد ذلك ثمنها. رسمه للوحات المخصّصة للبيع كان لا يستغرق وقتا طويلا، أمّا رسمه للوحاته الفنيّة فقد كان يتطلب مدّة طويلة قد تصل الى أشهر طويلة للوحة واحدة، وكان يحرص على ترتيب لوحاته الفنيّة هذه بعناية في غرفة نومه.

منذ سنوات طويلة وهو يرسم ويحاول أن يعرض على الناس عصارة جهده، لكنّ الأبواب كانت موصدة أمامه في ظلّ ظروف البلد القاسية، ورغم ذلك لم يشأ مغادرة "ألبانيا" بل ظلّ يرسم ويرسم وهو متأكد من أن لوحاته ستمثل مدرسة فنية قائمة الذات في المستقبل حتّى وان مات هو قبل أن يشهد ذلك مثل ما هو متأكد من أن تلك اللوحة التي يحرص علي اتمامها ستكون أروع أعماله الفنيّة وسيكون لها أوسع انتشار في عالم الفنّ التشكيلي وستعلق في أشهر المتاحف في العالم، وقد يكون ذلك بجانب لوحة "الموناليزا". عندها، سيبقى اسم حسن بليشا حيّا في أذهان جميع البشر في العالم.

أحسّ برعشة تجتاح كامل جسمه من شدة البرد، فنهض من أمام لوحته واتجه نحو غرفة نومه ليرتدي معطفه الوحيد البالي.

عند عودته الى مرسمه المتواضع، شعر بدوار فعلم بأن ضغطه قد ارتفع مرّة أخرى نتيجة عدم أخذه لدوائه في ذلك اليوم من شدّة انشغاله ونتيجة أيضا للسهر، وتركيزه الشديد في رسم اللّوحة.

عاد الى غرفة نومه من جديد لأخذ الدواء. وجد العلبة لكنّه لم يجد الدواء فقد استعمل آخر حبّة وقد نسي أن يوصي أنور عندما أتاه في المساء لأخذ اللوحات أن يشتري له علبة أخرى من المدينة. عاد من جديد الى لوحته وعمل فيها بجدّ الى أن أنهاها تماما وقد قاربت الشمس على البزوغ لتعلن ابتداء نهار جديد. ترك كلّ شيء على حاله في مرسمه وأسرع الى فراشه لينام بعد تعب شديد لم يشعر به منذ سنوات عديدة، وقبل أن يصل الي فراشه شعر بدوار مرّة أخرى وبتثاقل في أطرافه، ولكنّه استغرق في نوم عميق بعد أن استلقى فوق سريره مباشرة.

أشرقت الشمس كعادتها منذ ملايين السنين وأفاق سكّان القرية وتوجّهوا الى أعمالهم.

توسّطت الشمس قبّة السماء، ثم بدأت تتّجه شيئا فشيئا نحو الغرب، وقبل أن تصل الى وجهتها المعتادة، وصل أنورإلى المنزل المتواضع لجاره الرّسام لأخذ اللّوحات كعادته.

طرق البــاب وأنتظر ولكـنّ البـاب لم يـفـتـح. عــاود الطرق والانتظار وظلّ البـاب كـذلـك لا يفـتح، فظنّ بأنّ جـاره قـد يكون خــرج من داره مع أنّ ذلك ليس من عــادته وقــرّر أن يعود اليه بعد حين.

لكن في الحقيقـة، انه لم يخرج من داره، بل كان في غـرفة نومـه و كـان قـد أفاق بعـد منتـصف النهـار بقليل، ولكنّه عندما فتح عينيـه أراد أن ينهض من فراشه فلم يقدر على ذلك و تفطّن عندئذ بأنّه لا يشعـر بالنصف الأيسر من جسـده، كما أنّـه عجز عن الكلام والصياح عندمـا حاول ذلك.

أدرك أن ضغط دمـه قد ارتفع كثيرا، كمـا تأكد من أنّه لن ينجـو هذه المرّة من الموت وفي أحسن الحـالات سيبقى مشلولا.

عـاد أنور وطرق الباب من جـديد ولعـدّة مرّات متـتالية وعندما لم يجبه أحد، ساورته الشكوك، فكسـرالباب ودخل المنزل.

بحث عن جـاره في غـرفة المرسم فلـم يجده. وجـده في غرفة النوم ممدّدا علـى فراشه ينظر اليه، ولكنّه لم يجـبه عندما ناداه. لاحظ أنّ جاره غير قادر على الحركة أو الكلام، فأدرك مـا حدث لـه وأسرع بالخروج من الدار. ذهب الى صديقـه الذي يملك سيـارة وأمـره بأن يحضـر الطبيب الى بيت جـاره الرسّام ثم عاد مسرعا الى المريض ليعتني به.

عـاد الى جـاره المريض ووقف بجـانـبـه للحظات أخـبـره خلالها بأن الطبيب سيحضر في خلال ساعة تقريبا.

كان الليـل عندها قد حل وإشتد لذلك البرد، فـفكر أنور في تدفـئة الغـرفة. بحث في أرجـاء الدار حتى وجـد موقـدا كبيرا: ولكنّه لم يجـد حطبا لـيضعه في الموقـد، وسرعـان ما تفطّن الـى أنّ اللوحـات تؤدي نـفس الغـرض. وجـد أربع لوحات في المرسم كـان جاره قد أعدّها له ليبيعها، فـحملها مع الموقد الى غرفة النوم.

كسّر اللّوحات ووضعهـا في الموقد، ثم أشعل فيها النار، فبدأ الدف ء يدب في أرجاء الغرفة.

التهمت النار اللّوحات ولم يبق منها سوى القليل. تفطّن أنور الى اللوحـات الموجـودة فـي غـرفـة النوم أخـذها ونظر فيـها، فـرأى أشكالا غريبة ورسـوما مـبهمـة. استـغرب من احتفاظ حسن بمثل هذه اللوحات لفتت انتباهه إشارات من يد المريض اليمنى، فنظر اليـه وطمأنه بأن الطبيب سيـأتي قريبا، ثم عـاد الى عـمله فـحطّم اللوحـات ووضـعـهـا في الموقـد لتلتهمها ألسنة النيران سريعا.

بدأت ألسنة النار تخبـو، فخرج أنور الى الغرفـة الأخرى يبحث عن شيء يمكن أن تلتهمـه النار. لم يجد سوى حامل اللّوحات وعليـه اللوحة التي لم يكتمل رسمـها الا في الليلة الماضية، فحملها الى أين يرقد المريض.

وبما أنّ تكسير الـلّوحة أسهل من تكسير حـامل اللّوحة، فقد أخذ انور اللّوحة وهمّ بتـحطيمها، ولكنّ اشارات من يد المريض لفـتت انتبـاهه للمرّة الـثانيـة، لذلك توقّف للحظات ابتسم خلالها له وعاود طمـأنته بأنّ الطبيب لن يتأخّر في الوصول ثمّ عاد الى عمله في تحطيم اللوحة. وبعد أن وضع أجزاء اللوحـة في الموقد ليبقي النّار مـشتـعلة حتّى لا يشـعر المريض المسكين بالبـرد، أخـذ حـامل اللّوحـات وبدأ في تكسيره ولكنّ طرقا على الباب أوقفه.

أسرع الى الباب يفتحه، فرأى صديقه بصحبة الطبيب. أسرعـوا جميعـا الى غرفـة نوم المريض، وهناك لاحظوا بأنّ الجانب الأيمن من جسد المريض قد فقد الحركة هو الآخر.

التمثال

محمد المغبوب

كلّ الذي أردت أن أصيغه من جمال لا وجود له، إلاّ في مخيلتي وأراها مستلقية على خيوط القمر، وسط فراش الليل الجليل بأحلام الشباب الوردية.

جعلته بين جزئيات هذا التمثال المهيب الذي يشبهني، من الطين الذي خلقني منه الله الأعظم، من مسحوق الرخام الذي يعشقه كلّ البشر لشدة قوّته ولمعان سطحه، من الماء الذي هو اكسير الحياة بالرغم من انعدام لونه وطعمه ورائحته، من ذرات اللآلي وماء الذهب، حتى يكون ثمينا، عالية قيمته بما يمنع أي أحد من شرائه، فيكون ملكا خالصا له.

صنعت التمثال، وأضفت عليه قدرا من عصارة الأعشاب العطرة، والأزهار الجميلة، من حقول وبساتين عدّة.

مزجت كلّ ذلك المعجون الذي لم يسبقني اليه فكر فنان عظيم من قبل.

وفوق ذلك أيضا، ولكي يكون التمثال أعزّ مكانة وأكثرمهابة، وأوفر حسنا، نحته من أخلاق الطيبين، وحكمة الفلاسفة، وزهد العارفين، ورؤى المتصوفة وحياء العذارى.

جعلت قامته طويلة.

رأسه مستديرا.

صدره عريضا.

يداه بأصابع طويلة، دقيقة، تصلح جيدا للعزف على أوتار الحياة ونصف جسده الأسفل، في غاية الرشاقة، مناسبا لنصفه الأعلى. الوجه ناعم الملمس، رسمت له عينين، تنظران إلى الأمام وتتجهان إلى السماء قليلا. الأنف مدبب أوله، مستدير أسفله، تحته فم يكاد ينفرج عن كلمة حب. الذقن شكل بين المثلث والخط المنحني.

الأذنان متوسطتا الحجم منفرجتان قليلا إلى الخارج، كأنهما في حالة إنصات لحديث داخلي.

والوجه بأسره يتكئ على رقبة مكتنزة باستدارة دقيقة. يلاحظ منذ الوهلة الأولى للواقف أمام التمثال الدقة في النحت، والانتقاء الشديد لتضاريس الجسد خاصة وأن الأخاديد والتجاعيد وما بجانب التضاريس قد جعلتها مطلية بالذهب، مما يمكنها أن تعكس أية أشعة ضوئية منعكسة عليها، و يسمح للظلال أن تكون ظلا آخرا لها.

من المؤكد جدا، أنني كنت، حيث أقوم بعملية النحت، قد دسست بشكل لا يبدو مخفيا، كلّ الذي كان يمر في خاطري، من أمور ومسائل، قد كانت تشكل فيما تشكله على سطح الحياة العامة، من مشاكل وأزمات، كان الجميع تقريبا، يشعرون بها.

هذه الحركية في الاصابع، هي التي كانت تنحت التمثال بشكل ينساب منه نفسي عبر أصابعي الى جسد كأجزاء تشكل الكلّ دون فكرة محددة بالنسبة لي أو مسبقة على نحو محدد.

هذا ما أقوله للحقيقة، وهو شيء لم أخفه، لكنني أوضحه فقط.

كلّ ما كان لدي، قد صببته صبا في التمثال. وها هو ذا ينتصب في الساحة الكبيرة كعملاق خرافي، ومنذ ثلاثة أيام فقط، لم يتغير شيء فيه، إلاّ بعض الخدوش التي أفلحت بامتياز، في إخفاء اسمي على صدره ممّا أكد لي أن سوء نية من أحدهم قد فعل فعله غير اني لم اكترث لهذا الفعل الغبيّ لأن الكثير من سكان المدينة قد شاهدوني وأنا أقوم بنحته،

دون أن يسألني أي منهم عما أقوم به. وهو أمر طبيعي، لأن السبب يدركه الجميع، تزيين الساحة الكبيرة بتمثال عظيم لا غير.

كلّ ما في الامر، من ناحيتي على أقل تقدير، أن أصنع التمثال كعربون محبة أقدمه لمدينتي.

ويبدو أن الحكومة، قد أدركت المعنى، وأحبت أن تكافئني على عملي هذا، فقامت بأحياء حفلة صاخبة، كإعلان عن ميلاد التمثال.

الاحتفال جرى كما أريد له أن يكون وفق برنامج أعد سلفا وعاشت المدينة ليلة راقصة من شدة الفرح البهيج لم تنته إلا مع الصباح، حيث عدت إلى بيتي الضيق الذي لا أملكه، وغصت في نوم عميق حتى المساء إذ داهمتني رغبة جامحة لرؤية ما صنعت يداي.

قال أحدهم لصاحبه الواقف بجانب التمثال.

-علينا أن نسبق غيرنا بتقديم باقة ورد ضخمة له. فالجميع قد أحضروا الشموع فقط.

الفكرة راقت لصاحبه، إذ سمعته يوافقه، وانسلا من الزحام وغابا.

ولم يمض وقت طويل حتى وجدت العديد من البشر يضعون أكاليل الزهور بحيث غطت جوانب التمثال ما حول المكان إلى بستان زهر كبير.

شموع كثيرة وحفل من الورود، وسط دخان البخور ورذاذ العطور، كان التمثال يغوص فيها.

استغربت من كل هذا وانصرفت إلى تسكعي على أرصفة المدينة التي وجدتها خالية إلا من أقدام ساكنيها وهي تتجه الى حيث ينتصب تمثالي. فقفلت راجعا.

هاهو ذا الازدحام، يشمر عن ساعديه، ويتحفز الى فعل ربما لم يأت به من قبل.

يا إلاهي الوحيد

التمثال صار معبودا

الوجوه جميعها تقابله

القامات تنحني له

التوسلات تنهال عليه

الأدعية تصم اذانه

القرابين تقدم له

أجساد النساء تتمسح به

الأكف ترفع له

أذهلني ما أشاهده وأسمعه وأرعبني المنظر، الحالة أدهشتني وعقدت لساني.

قلت في داخلي :

-انها كارثة عظمى تداهم المدينة، وفوضى تنساب في تسلل غريب بين ثنايا المكان.

سنوات عدة، مرت، والحالة كما هي عليه.

زحفت على العمر سنوات أخرى، والشتائم والسباب واللعنات تنهال على التمثال، في حين كانت القلوب تضيق به، كأنه مغروز فيها.

مرّة. . . وأنا أحوم حوله، وجدته يخرج من صلبه، يحرك خطاه على غير هدى، ينفض عنه غبار المدينة وتراكم السنوات ويتحرر من السباب واللعنات.

أحس بأن لا أحد يرغب فيه، أو يود التقرب منه بعد أن عاش منذ تكويني له، سيدا لا يشق له كبرياء.

زمجر في الجمع المحتشد.

أعاد صرخته ثانية

انتفض

والجمع المكتظ غير عابئ به ولا مكترث له.

هذا التمثال لم يفِ بما طلبه الجميع منه.

في أن يوسع عيشهم

يحقق أحلامهم

يطعمهم، يكسوهم، ويؤمنهم من خوف

من جهة مقابلة فهم يريدون تمثالا جديدا يصنعونه ويقدمون له القرابين.

ينحته أحدهم ويعبده الجميع

يضعون عند قدميه الورود، يحرقون البخور، يوقدون الشموع والقناديل

فالتماثيل دائما تخاف العتمة

صار المكان مزدحما بالهيجان

ولأنه لم يقدر على فعل أي شيء، سوى أن يعود الى قاعدته وينتصب في سرّة المدينة.

فقد عاد أدراجه، و إلى سيرته الأولى. تمثالا فقط، على قدر كبير، استحق العجز واللعنات فأي فائدة سيفوز بها اذا ما غادر مكانه؟

أين سيجد كلّ هذا الحضور وهذه الفرجة إذا ما ارتحل إلى سفر التيه وطريق النسيان؟

من يضمن له، إذاما فعل ذلك، أن تمثالا غيره سيحل

محله، وينال الصلوات؟
-مرّة ثانية.
وأنا أحمل تعبي وتثقلني سنوات عمري المائة وأنا في كامل الذهول من الذي كان.
مررت بذات المكان ؟
وجدته قد اكتسى من جديد بدخان المدينة
وشتائم الساخطين ولعنات اللاعنين.
بدا لي أكبر من عمره بألف عام ويزيد، مثقلا بعجزه مهموما بحيرته، مقيدا على وتده، مصلوبا على الفشل الذريع والخيبة الكبرى.
قلت في نفسي
-لو أن الله ينفخ فيه من روحه!
مرّة ثالثة
منذ كلفت نفسي بتجسيد هذا التمثال من كل شيء جميل، وحياتي برمتها منشغلة به، وكأني لم أخلق، إلاّ لنحته، والاهتمام به.
لهذا فكلما عزمت من شدّة الاستياء والسخط من التمثال و البشر معا والوقوف على ما يحدث أجدني ألوي عنق عزمي، وأقف حيث هو، منتصبا في الساحة، ، كفكرة أزلية.
ها أنذا في هذه اللحظة في عالم آخر جديد، بما لا يمكنني معرفة ما الذي يحدث ترى ما الذي حدث بالضبط وعلى وجه الدقّة والتحديد؟



فتاة وحيدة

فاطمة يوسف العلي*

هبت نسمة خاطفة من النافذة الغربية، ، طارت ورقة من زهرة ذابلة نسيت في مكانها من المزهرية المهملة لثلاثة أيام.. ورقة أخرى تدحرجت على الرخام الداكن، تابعت عيناها الورقة التي اصطدمت بخاتم ذهبي يلمع في وسطه فص الماس بحجم حبة الحمص.. انه خاتم، المرحومة أمها. ما الظروف التي جعلتها تتركه في هذا المكان ؟ ما المناسبة التي اشترت فيها هذا الخاتم؟ ما الحالات التي احاط فيها هذا الخاتم اصبع المرحومة؟

تنهدت بحرقة، تخيلت وجه أمهاالمورد الجميل في ساعات رضاها القليلة النادرة، حين كانت تناديها : "طيوبتي"، زحفت صورة أخرى لذات الوجه في ساعات الغضب الكثيرة، كان أنفها يبدو كالسكين، وأسنانها كالمنشار، وهي تصرخ في وجهها : انت يا النحسة.. يومك مثل وجهك يا "طيبوه" يالها من ذكريات قديمة. ولكن كيف صار هذا الوجه الان ؟ ما الصورة التي وصل اليها بعد ثلاثة أيام في القبر؟ شعرت بالاثم .. بالخوف، عجبت لجرأة خيالها.. عجبت اكثر لحالة "الفلسفة" التي استوقفت فكرها حول خاتم الألماس، رشفت الرشفة الاخيرة من فنجان القهوة، القت بصرها في حجرها وتساءلت بحزن : هل يحاسبنا الله على امنية، أو خاطر شيطاني لم ينطق به اللسان؟ لم تستطع أبعاد السؤال عن عقلها. فكرت أن تسأل الشيخ خالد المذكور وهو من رجال الدين، لكنها خافت أن ينظر اليها على أنها شريرة، فتكون بداية للقيل والقال. فكرت ان تكتب بالموضوع الى البرامج الدينية بالاذاعة أو التلفزيون.. انها بحاجة الى الطمأنينة.. بحاجة الى الشعور بالبراءة من دم أمها، وأن هذه الامنية الشريرة ليست هي السبب في موتها..

ضغطت الجرس، جاءت الخادمة الفلبينية بفنجان القهوة، ارتشفت الوجه الرغوي الدسم وأشعلت سيجارة، نفثت الدخان الذي انطلق كسهم راح يتبدد بعد قليل.. لم يعد عندها من يتضايق من تدخينها، أو من يشفق عليها، أو من يشعرها بأنها لا تهمه في شيء، هي الآن حرة.. وحيدة.. ضائعة.. لا تعرف هل تحزن، وما هي درجة الحزن التي تليق بها. لكنها لا يمكن ان تفرح.. انها اذا فرحت ستكون فتاة شريرة بحق، مرت كلمة "فتاة" بخيالها غريبة، قلقة.. مريبة، مثل من ترتدي ثوب السهرة وهي تشرب شاي الضحى.. مع هذا احتضنت الكلمة بشوق، انها ذكرى والدها، لا تستطيع ان تتخيله في وضعية الموت، ولا تعتقد ابدا ان الأيام الثلاثة التي مرت على رحيله يمكن ان تؤثر على ملامحه، أطل على خيالها بوجهه الأسمر المستدير، ولحيته الصغيرة المحببة.

رأته واقفا امامها يبتسم حتّى ظهر سنه المكسور في وسط فمه، دفع بطرف "الغترة" وراء كتفه وهو يحملها بين يديه، يقبلها يقول : طيبة فتاتي الوحيدة، يدور بها في الليوان القديم، يحملها الى الدوارف والمراجيح في العيد، وحين جاء زمان لم يعد يستطيع أن يحملها، ولا يتسع وقته لصحبتها احتفظ لها باللقب فتاتي الوحيدة والابتسامة السعيدة. لم يغير شيئا، رغم حظها المتعثر، لوكان الامر بيده لاشترى لها زوجا مهما غلا ثمنه، وقد شعرت أحيانا أنه

* كاتبة قصة وصحفية من الكويت

يحاول شراء زوج، ولكن المرحومة، الله يسامحها، كانت تفسد كل شيء وبقيت فتاته الوحيدة . . وحيدة، حتى بلغت الثلاثين . . كيف حدث هذا؟

ولكن مهلا . . فقد مات الوالد في نفس حادثةالسيارة مع الوالدة . . وهي لم تتـمـنّ له الموت ابدا، بالعكس . . كما كانت تشعر دائما بأنه الذي يعيد اليها الحياة . . يجعلها قادرة على احتمال "العنوسة" حين عرفت معنى هذه الكلمة، وعرفت أنها تنطبق عليه . . "عانس" حتى وان تجنب الناس استعمال هذه الكلمة أمامها، تماما كما يتجنبون ذكر العاهات في حضور من ابتلاهم الله بها.

التقت نظراتها مع بقايا السيجارة الممددة في المنفضة وقد تحولت الى عمود من الرماد الهشّ الذي تطاير مع هبة نسيم متسللة من ذات النافذة الغربية . . أكتشفت أن زهورا كثيرة فقدت أوراقها وتعرت أو كادت، من تلك الهبة العابرة . . لم يبق منها غير أعواد جافة كالحة اللون، تعلوها دوائر منكمشة مثل الجماجم . . .

ان الله المطلع على اسرار القلوب وخفايا المشاعر يعرف أنها حمّلت أمها سبب عنوستها، وتمنت أن يريحها الله منها لتواجه حياتها من غير ضغوط، ولكن الله العادل لا يمكن أن "يسمع كلامها" لأنه يعرف الحقيقة، يعرف أن هذا الغضب يرتبط بمواقف كانت الأم فيها هي السبب في انصراف الخطاب عن طلب يدها، كم من خاطب جاء . . جاء من أجلها هي . . أو من أجل والدها، المهم أنه يتقدم فعلا، ولكنه بعد وقت لا يطول يتسرب كالرمل من بين الاصابع . . يتبخر . . كالماء في ابريق منسيّ فوق الغاز . . يختفي . . لا يترك كلمة . . لا يقدم سببا، لا يذكر عذرا . . تتزعج . . تتلفت . . تبحث في الظروف فلا تجد أمامها غير أمها.

مرة اخرى تستحضر صورتها قبل مضيّ ثلاثة أيام . . كانت صبية . . فتية . . جميلة . . الى آخر لحظة، لا تستبعد أنها في لحظة انقلاب السيارة كانت تطالع شعرها في المرآة، أو تحدد خيوط حاجبيها أو خطوط شفتيها . . هذا الشعر الذي ظل ناريا يتوهج رغم ظهور الشيب، وهاتان الشفتان الممتلئتان تلمعان طوال أربع وعشرين ساعة . . وهي طفلة حاولت تقليد أمها . . ضربتها، وقالت : أنت صغيرة على هذا، والبنت المهذبة تفعل ما يناسب عمرها . عندما استدار صدرها وردفاها سعت الى اقتناء أدوات الزينة . . سخرت منها، في جملة قاطعة كحد السكين قالت : "ما عندك سالفة، وجهك مثل صحن المموش وتحطين ماكياج؟! تشتغلين في السيرك إن شاء الله ؟!".

استقرت مرارة الكلام في حلقها، لم تبارحه أبدا حتى بعد مرور خمسة عشر عاما، كما استقرت الملامح القاسية المتهكمة في شبكة عينيها، فلا تجد من وجه الأم إلا تلك السخرية القاتلة . . حاولت ان "تصالح" أمها أن تقترب منها، أن تستعطفها وتقول لها : أنت أمي . . علميني كيف اتزين؟ كيف أضع الماكياج ؟ كيف أختار الألوان والموديلات المناسبة ؟ولكنها لم تستطع أن تنطق كلمة واحدة . . لقد ورثت كبرياء والدها. الكبرياء الصامت الثابت الذي لا ينحني، وفي المدرسة علموها أن "الأمومة" بطبيعتها تضحية، وحب، وايثار، وأن الام بفطرتها تفضل ابنتها على نفسها، ان كل ما تشاهده من تصرفات أمها على العكس مما تعلمه عن الأمومة، كفرت بالتعليم وبالأمومة معا، تعثرت خطواتها فلم تحصل على الثانوية الا بعد تكرار الرسوب، وجاوزت العشرين حتى خجلت من دخول الجامعة مع بنات صغيرات، لا تستبعد أن ترسب بينهن فتكون اضحوكة هي في غنى عن أوجاعها، واعتزلت أمها ما أمكن، فعاشت في العلن على ابتسامة والدها، وفي السر على تدخين السجائر وفي الأماني على انتظار الزوج الذي لا بد سيأتي وتبدأ معه حياة جديدة.

انها تذكرهم جميعا . . أول خاطب، والثاني، والثالث . . والرابع . . ثم هبط الصمت ولا يزال الصمت مقيما معها، يسلّي وحدتها بالشرود والخيالات . كان أول خاطب أخا لزميلة لها، عندما تقدمت لامتحان الثانوية العامة لأول مرة نجح ودخل الجامعة، وحصل على الشهادة الجامعية، وجاء يخطبها، حين نجحت لثالث مرة تقدمت فيها للامتحان . . رحب الوالد به، وشجعه، والام قالت :(هذا حافي ما يصلح، طمعان في مالنا)، ولم يسألها أحد عن رأيها . الثاني رفضت الام سماع بقية اسمه، قالت : (وع . . بيسري!!؟ هذا اللي ناقص . . ما أزوج الأصيلة لبيسري) . قال الاب : كل الناس لآدم، وآدم من تراب، وهذا شاب ناجح ونجاحه يكفي . قالت بشراسة : نجاحه لا يحوله من "بيسري" لأصيل !! ولم يسألها أحد عن رأيها، وهي تعرف أن أمها بيسرية، وأن جمالها الملتهب هو الذي جعل والدها ابن العائلة الأصيلة يتزوجها، ويحمله على السكوت على شراستها، وعجبت لماذا تتنكر أمها لأصلها، والمهم أن الخاطب اختفى مثخنا بالجراح . الثالث وصلت أخباره كاشاعة ولم يظهر، والرابع قالت الام أن فرق السن

كبير بينه وبين البنت . . وأشار الاب بأدب الى أن طيبة نفسها بدأت تكبر، وقد يفوتها قطار الزواج، ولكن الام ألقت عليه محاضرة عن النصيب، وأن الله اذا أراد سيأتي الخاطب المناسب في دقيقة واحدة .

لم تعرف طيبة أبدا كيف يمكن أن يأتي خاطب في دقيقة لفتاة على أبواب العنوسة، ليست جميلة، وليس لها سند من عطف الام، وكل زادها في الحياة ابتسامة الوجه الطيب لأب مشغول بتجارته . . أو هارب من قسوة زوجته . . يحاول دائما أن يقلل من فرص اللقاء معها، لأن كل لقاء ينتهي الى صدام . .

هكذا بدأ سؤال جديد يعترض حلقها، وينشر الضباب أمام عينيها . . كيف، ولماذا تزوج ابوها من أمها ؟ وكيف، ولماذا يظل بعيدا عن حياة البيت ويتركها وحيدة، مكتفيا بهذا التشجيع الرمزي، الذي لا يحل مشاكلها الأساسية في أزمة من أزماتها النفسية اعتقدت أن أمها تراهن على أمر خطير . . أن يموت هذا الاب ، وهو أكبر منها سنا، ويبذل مجهودا كبيرا في تثمير أمواله، وأن ترث هي شركاته وعماراته، وتظل تتحكم في هذه البنت الخايبة "التي اذا تزوجت ستجد من يدافع عنها، ويطالب بحقوقها و ربما يقف الى جانب زوجها فيتقوّى به ؟

حين انتهت الى هذا الاعتقاد كرهت أمها كرها عميقا، وتعاطفت مع أبيها واعتقدت أنه ضحية، وأنه اذا مات سيكون هذا بسبب كراهية هذه الأم له، ولها، وهنا تمنت أن يريحها الله من هذه الام، فقد يأتي الخاطب ويريح أباها منها، فقد ينصلح حاله، ويشعر بها أكثر فيبذل مجهودا يتجاوز مداعباته العابرة لفتاته الوحيدة، التي لايبددها غير وجود زوج . . وأطفال، قبل فوات الأوان .

قبل الحادث بعدة أيام، وكانت في الصالة تقلب صفحات مجلة قديمة، رأت أن تطل على غرفة أمها، فرأت في جانب منها ما يشبه أن يكون حقيبة سفر صغيرة . . دفعها الملل، والفراغ، والشعور بالحصار أن تفتحها . كانت المفاجأة أن وجدت في الحقيبة قطعة واحدة من ثيابها الداخلية، قميصا من قمصانها . . قمصان طيبة، عرفته لأن حجمه لا يناسب الأم وعلامته هي التي تحرص عليها، ولونه هي التي اختارته !! تركته على حاله، لم تفاتح أمها في الأمر . صباح اليوم التالي على مائدة الافطار قال الاب لطيبة : سأذهب أنا والوالدة الى موعد يستغرق طوال اليوم تقريبا . . عندما نزلا لركوب السيارة كانت الحقيبة اياها في يد والدها . هربت بعينيها عن ملاحقة الحقيبة . ابتسمت الأم في وجهها بإحدى ابتساماتها النادرة . . وقال الاب : (اشوفك بخيريا فتاتي الوحيدة) . .

دل حادث السيارة على أنهما كانا في قرية بدوية على حدود قرية مجاورة، ذكر السائق الذي نجا بجراح مهلكة أنهما قصدا عرافا تداول الناس ذكر أعماله المؤثرة، وانه لا يعرف ما جرى بينهما وبينه، ولم يجد المحقق في السيارة غير جثتين . . وحقيبة سفر . . فارغة .

تنهدت بحزن : هل يحاسبني الله على أمنية لم ينطق بها اللسان ؟

اختلجت شفتاها بأمل : هل استفاد العراف من القميص وهل يمكن أن تنتهي يوما حالة الفتاة الوحيدة؟!

همست بعطف وحسرة :

- ليرحمهما الله ويرحمني . .

كان رماد السيجارة قد تطاير، ولم يبق غير "الفلتر" في المنفضة، يحوس في جوانبها بفعل النسمة الهابة، أما أوراق الورد فكانت تتطاير هي الأخرى بين أركان الغرفة الواسعة.

قصة

تـعـب الأيـام

بوراري عجينة

ليس من عادتي ارتياد المقاهي والجلوس الى طاولاتها، فأنا لا أقصدهـا إلاّ نادرا، لموعد ألـتقي فـيـه بأحـد الأصدقـاء أو لجسلة قصيرة تجمعني بأحد الزملاء؛ ما إن أشرب القهوة حتى أشعر بأن المقهى يلفظني إلى الشارع، فأنا لا أحـتمل صخب الحرفاء وأصواتهم العـالية، وهم يضربون على الطاولات أثناء لعبهم الورق، أو يتخاصمون خصومات مفتعلة، مؤيدين هذا الفريق الرياضي أو ذاك، مـنوهين بلاعب من الجـهـة شـاتمين منافسا له. أمّا رائحة تبغ النارجيلة فتكتم أنفاسي.

وبينما كنت أسير ذات ظهيرة، متجها إلى الكلية، لأحضر اجتمـاعا، ضمّ جدول أعماله الاستعداد للامتحانات وإعداد مسـائل الموسم القـادم ومسائل بيداغـوجية إذ سـمعت صـوتا ينادي:

– استاذ!.. . يا أستاذ!.. .

التفت، وخفضت مـن سرعة سيري؛ ألقيت نظرة على المقهى المحاذي، فلم أتبين أحدا من معـارفي. هل كان النداء مـوجـهـا إليّ أم إلى غـيــري؟ لقـد عـمّـر المدرسـون الأرض وعششوا في أركانها هذه الأيام الصعبة.

أردت استئناف السيـر، لكن شابا لحق بي، كان يحـمل طبقا عليه كؤوس وقوارير فارغة، ويرتدي سترة بيضاء.

– ألم تعرفني؟

حدّقت فـيه: قامة طويلة وسـترة بيضاء ونظارات سـميكة وابتسـامة ترحيب عريضة على وجـهه.. . بدا كأنـه يعرفني. تأملت تقاسيم وجهه الشاحب، متفحصا.. .

–ألم تتعرف عليّ بعد؟

– لا!

وضع الطبق على طاولة في أقـصى ناحية من المقـهى حذو الشارع.

– أنا أحـد طلبـتك، لقـد درست في فـصلك منذ سنوات قلائل، ألا تذكرني؟

ومدّ يده مصافحا، عـصرت الذاكرة عصرا.. . أجل كان طالبا عاديا متوسط الحال، يميل الى العمل الصامت والانزواء في احد الاركان.

– نعم ، تذكرتك الآن.. . ماذا فعلت بك الأيام؟

وأمسكت يده مصافحا بحرارة.. .

– كما ترى! أعمل نادلا.

صدمتني المفاجأة يعمل نادلا رغم شهاداته الجامعية؟!

– تفضل خذ لك شرابا!

أردت الفرار من الموقع الذي حاصرني فيه:

– أنا في عجلة من أمري، اجتماع هام ينتظرني. لنؤجل ذلك الى مناسبة قادمة.

وارتسمت على محياه بداية اعصار، اضطربت شفتاه هل أسأت القول؟ أم أهنته دون أن أدري؟

– لا مفر من أن تشرب.. . أم أنني لست أهلا للمقام؟

أذعنت إلى رجـائه، بل إلى أمره، وتهاويـت على أقرب كرسي مني، واضعا ملفاتي على كرسي مجاور.

أنحنى ومـسح الطاولة، برشـاقة سـريعة لا يحـذقهـا إلا النادلون المحـتـرفـون المدربون.. . وتمنيت آنذاك أن تـنشق الأرض وتبتلعني.

قال مبتسما مرحبا:

– تفـضل.. . بماذا يأمـر الاستـاذ؟ لدينا الشـاي والقهـوة والنارجيلة الرفيعة والمشروبات الغازية المتنوعة.. .

قلت مهزوما:

قهوة من فضلك.. . وبقطعة سكر واحدة!

– ستكون بين يديك حالا!

– أما الحساب فعليّ دفعه.. .

وكاد بركان ينفجر من عينيه.

– بل عليّ أنا. أنت اليوم ضيفي ولا مفرّ من.. .

وكتمت انفعالي مبتسما مداريا:

- فليكن ذلك!

وبينما انفرجت اساريره من جديد، واتجه مسرعا إلى داخل المقهى، والطبق يكاد يطير في الفضاء، ملتصقا، براحته كانت عشرات الأسئلة تتقاذفني.

ثم وضع بعناية قهوة مركزة أمامي، وأضاف إليها بملقط معدني قطعة سكر، وسكب لي من القارورة ماء معدنيا في كأس ذي عروة، ومدّ لي سيجارة وأشعلها لي، وضع الطبق جانبا وجلس إلى طاولتي وهو يتنفس فضاء الشارع:

- سأرتاح قليلا من عناء الجري! لقد تعبت من الذهاب والاياب وتلبية الرغبات التي لا تنتهي أبدا، ما رأيك؟

- في ماذا؟

- في مهنتي هذه!

جذبت أنفاسا من السيجارة الرخيصة التي لم أتعود عليها، وسألت:

- كان آخر عهدي بك في السنة النهائية بالكلية. ماذا فعلت؟

- لقد تحصلت على جميع الشهادات، بحمد الله وبفضلك أنت وفضل أساتذتي الكرام.

- ومهنة التدريس؟ وهذا اللباس الأبيض؟

- بعد التخرج بحثت طويلا عن عمل أرتزق منه... وددت أن أكون مدرسا أو موظفا أو حتى عاملا في متجر. طالما جبت الشوارع والدروب وطفت الأحياء، وطرقت الأبواب دون جدوى؛ زملائي المتخرجون قبلي مازالوا يبحثون عن عمل. بعض رفيقاتي وجدن ضالتهن في العمل بائعات في التجارة أو الصناعة أو وكالات الأسفار بأجور يندى لها الجبين... وكثير من المتخرجات قابعات الآن في المنازل، يغسلن الأواني ويطبخن الطعام وينظفن الغرف وينتظرن... وبعضهن يجبن الشوارع بلا هدف. وظلّ أغلبنا عاطلين يعمرن المقاهي بجيوب فارغة وأخرى لا شيء فيها، ينتظرون ... أما أنا فقد ألقت بي الأقدار يوما على عتبات صاحب هذا المقهى، فأخبرته بحالي، فقبل أن يشغلني لديه. وها إنني هنا منذ شهور أرتزق والحمد لله... متعبة أيامنا يا سيدي، ومختلفة عن أيامكم، أليس كذلك ؟

بقيت مذهولا مطرقا، وقد جف ريقي وانحبس مني الكلام، وغاب... أنا بائع الكلام وحاذقه طيلة ربع قرن من الزمن لا أجد ما أتفوه به. وعقبت متلعثما:

- مبروك...

تدحرجت العبارات من حلقي، تلاطمت، كادت تعود إلى صدري، ضاقت أنفاسي، صمت صمتا، وعجزت عن التلفظ بأيّ كلام آخر. وأضاف هو:

- لا تكترث بالأمر... لكل عصر أعلام ولكل مقام مقال، ألم تعلمنا ذلك في دروسك ؟

- طبعا...

ابتسم وأشار إلى فنجاني:

- ستبرد قهوتك...

أذعنت للأمر، وأخذت الفنجان بيد مضطربة، قربته من فمي، ارتشفت رشفة أولى، بللت المرارة حلقي، وسكبت السائل كله في جوفي مرة واحدة. احتدمت أنفاسي، سعلت، وسعلت مرات متتابعة.

ومدّ لي كأس الماء.

- تفضل.

أخذت منه الكأس وشربت، وأنا ألهث وأسعل واهتز في مكاني، وأحسست برئتي تتهيآ للانفجار حيرة خانقة وعجزا قاتلا.

رميت بالسيجارة على الأرض قبل أن يكتمل احتراقها، دستها... ونظرت الى قعر الفنجان الفارغ إلا من بقع سوداء خفيفة أخذت تتراقص عابثة بي.

وفي لحظة ذهول تملكني جوع رهيب بل سغب وحشي. أخذت الفنجان بيد، تأملته، فاحت منه رائحة مغرية، قضمت قطعة منه فوجدت الطعم مستساغا بل لذيذا التهمت بقية القطع. التفت إلى الكرسي المحاذي، رفعته إلى فمي، قضمت قائمته الخشبية فأعمدته المعدنية. ابتعلتها قطعة، قطعة أعجبني الطعم، استزدت منها. لم يسبق أن فاحت المأكولات في فمي وطابت مثل هذه المرة.

- مالك سيدي؟

- كيف أكون سيدك، وأنا لست سيد نفسي؟

وعرضت عليه بعض أخشاب الطاولة:

- لو شاركتني الطعام!

وأقبل جليسي الشاب يشاركني مأدبتي...

* * *

تخلفت تلك الظهيرة عن حضور الاجتماع. وأدمنت منذ ذلك اليوم على ارتياد المقاهي. هجرت الرفاق وتعودت الزحام والصخب والدخان، لم يعد الصراخ يقلقني ولا أتعاب الآخرين تهزني. أخذت ألعب الورق بشراهة مع الأصدقاء والغرباء أيضا، وأدخن السجائر وأجالس النارجليلة مع الأصدقاء عدة مرات كل يوم، وأتخاصم مع الحرفاء حول مباريات الرياضة الأسبوعية والعالمية، وأحفظ أسماء لاعبي الفرق المشهورين وحتى المغمورين. وكلما أحسست باقتراب عاصفة غضب أقبلت على كلّ ما تقع عليه يداي من خزف أو ورق معدن قضما وأكلا والتهاما...

سوسة 20 مارس 1999

جولة في دماغي

آمنة الوسلاتي

بدت لي صرختي أقرب ما تكون إلى صوت حيوان تدهسه قدم قويّة. ولعلّ فمي المفتوح إلى الجدّ الأقصى لانفتاح فم أمام طبيب أسنان، هو الذي جعلها قويّة إلى هذه الدّرجة.

وتوقّف الطبيب عن دندنته بأغنية رديئة رائجة

وقال: "انتهى كلّ شيء لقد مرّت الإبرة".

وتكلّمت بحلقي لأسأله: "إلى أين"؟.

فقال: "إلى الدّماغ".

وصرخت ثانية.

فقال حانقا: "الصّرخة الأولى ألما، وهذه؟".

وحاولت أن ألاقي بين فكيّ فلم أقدر. كان يقف بينهما حاجز قويّ لم أدرك شكله. وبدا لي أنّهما يتناظران في حزن، فحزنت لهما. وعاد الطّبيب يدندن بذلك اللّحن، فملأني قرف. وأشرت إليه وأصوات بدائيّة تخرج من حلقي أنّني أريد أن أغلق فمي. فقال ضاحكا: "الفم كالدكّان، يفتح عن طيب خاطر، ولا يغلق إلا بعد قضاء الشؤون". وبينما كان يغرق في الضّحك، كانت تجتاحني موجة من الغضب عاتية، قرّرت أن أوقف كلّ هذا.

وتبيّنت أنّ يديّ قد شدّتا إلى الكرسيّ الضخم، وأنّني رهين وضعيّة استلقاء لا فكاك منها. ونظرت إلى الطبيب بتوسّل، فأقبل عليّ مرحا وقال: "ستأخذك إبرتي إلى أجمل رحلة يمكن أن يقوم بها إنسان".

وواصلت التّوسّل بعينيّ وملامح وجهي. فوضع يده على صدري وأشار إلى شاشة صغيرة كانت تنتصب أمام عينيّ منذ استلقيت على الكرسيّ، وواصل: "سيكون هنالك ألم شديد في البداية، ولكن للتّغلّب عليه ينبغي النّظر إلى الشّاشة وتتبّع ما يبثّ عليها من صور." ويبدو أنّ ملامحي امتلأت غباوة، إذ ضحك الطّبيب بصوت عال وهو يقول: "لماذا تنظر إليّ بهذه الطّريقة؟ بعض من الألم في البداية، وبعد ذلك ستنسى كلّ شيء".

وانشدّ انتباهي بعنف إلى كلمة "الألم"، وغابت الشّاشة وطبيبها. وانتصب فوق رأسي كالشيطان وهو يؤكّد: "سنبدأ الآن".

ولسعني ألم حارق اخترق دماغي من أسفل. وكبتّ صرختي، وتابعت لسعة الوجع بعينين مغمضتين، والطّبيب يصيح: "افتح عينيك، انظر، تفرّج، ستنسى كلّ ما تحسّه".

وتحت وطأة الاحتراق فتحت عينيّ. كانت الصّور ما تزال غير قارّة كأنها تبثّ من مكان بعيد، والطّبيب يحرك شيئا ما داخل فمي ويقول بحماس غريب: "انظر، تابع، أنت ترحل عبر دماغك، انظر هذا المكان، يبدو أنّ الابرة تمرّ عبر حقل طفولتك".

وانجذبت إلى ما يبثّ على الشّاشة، وحواني الذهول.. بيتنا القديم، وطفل ببطن مندفع إلى الأمام وساقين نحيفتين يذرو التّراب في الهواء. ثمّ يلتفت يمينا وشمالا، ثمّ يملأ فمه بالتّراب. .وامتلأ فمي بطعم الأرض اللّذيذ، وسال لعابي، وضحك الطّبيب وهو يمسح اللّعاب من على شفتيّ المتباعدتين وهتف: "كنت تحبّ أكل التّراب!".

وانقشعت الحجب، واستوت غرفة واسعة، تحتوي أسرّة جماعيّة وفرديّة. واعتراني حرج ..هل تكشف الابرة عن

غرفتنا أمام عيني هذا الغريب؟

وتبينت أنّ الطبيب كان يتحدّث عن قداسة السرّ في مهنته.. ولكنّني كنت مأخوذا أكثر إلى ما يحصل على الشّاشة، وهتفت : "أمي! ولكنّ انفتاح فمي لم يترك الكلمة تتكوّن، واكتفيت بتقلّص حلقي ورئتيّ.

كانت أمي تغتسل وسط قصعة نحاسيّة ضخمة، وتصبّ الماء على شعرها المجعّد وتدلك جلدها المشعّ بليفة من الحلفاء القويّة. بينما يفور إلى جانبها سطل أسود موضوع على كانون ضخم.. ها هو أبي يدخل، واستغربت أنّني لم أفرح لرؤيته. كانت بيده عصا، داعب بها ظهر أمّي العاري ثمّ انهال عليها ضربا.. كانت تتلوّى دون أن تتوقف عن صبّ الماء على رأسها أو عن دلك جلدها الأبيض. ولاحظت أنّ الصّورة تقترب إلى وجه الشّاشة أكثر فأكثر، وتبيّنت بوضوح أنّ عصا أبي تركت خطوطا بنفسجية على ظهر أمّي، وغمرني حزن مقهور، وقبضت أصابعي على جوانب الكرسيّ، ونظرت إلى الطّبيب بتهديد يبدو أنّه روّعه، فقد رفع يديه إلى الأعلى وهو يقول مهدّئا : "حسنا، حسنا، سننتقل إلى حقل آخر".

وحركت رأسي في رفض عنيف فقال : "لن أستطيع استخراج الإبرة إلا بعد مرورها على أكثر من حقل في دماغك، تلك هي البرمجة".

ورفست الهواء بساقيّ المثبتتين إلى الكرسيّ في مستوى الرّكبتين، وأدركت أنّني وقعت في فخ غريب. وحزّ في نفسي أن يعرف هذا الرّجل الغريب حبّي لأكل التراب، وأن يرى أمّي وهي تغتسل، وأن يتفرّج على أبي وهو يداعبها ويضربها. وقرّرت أن أضربه حالما يغلق فمي ويفكّ قيودي.

وصاح : "افتح عينيك ! لماذا تغمضهما؟ انظر، الإبرة تمرّ بحقل آخر".

وقابلت الشّاشة بين صورتين : إحداهما ثابتة يمين الشاشة والأخرى شريط من الصّور على يسارها. كانت الصّورة الثابتة تحويني وزوجتي في إطار مزهر. وكانت عيوننا تلتقي في نظرة خالدة. وكان شريط الصّور الأخرى متقلّبا غير قارّ.. رأيت فيه زوجتي تركبني وتدفع بقهقهاتها إلى عنان السّماء، ورأيتني فيه أطاردها بفردة حذائي داخل مقرّ عملها. ودهشت لما أرى، ونظرت إلى الطبيب في استخفاف وتكذيب، فقال : "تأخذ الحقائق أكثر من شكل، والإبرة تنقل ما تجده أمامها."

وحاولت أن أركّز نظري في الصّورة الثابتة، صورة الزّهور والوئام لكنّ قوّة الجذب كانت أقوى إلى الشّريط المتحرّك.

ورأيت زوجتي وهي تلج مكتب رئيسنا في العمل، وهي تسوّي شعرها وتفتح ياقة قميصها. وانتابني ذلك الرّعب الذي ينتابني كلّ مرّة أسترجع فيها هذه الحادثة. كان ذلك قبل زواجنا ببضعة أيّام، وكنت أعبر ممرّا مجانبا لمكتب رئيس المؤسسة عندما لحظتها وهي تسوّي شعرها وتفتح ياقة قميصها وتلج مكتب "الرئيس". غمرني فرح طفولي، هل سأعرف الآن ما فعلته في مكتبه بضعة أيام قبل زواجنا؟ هذا سؤال لم أجب عنه، ولا أريد أن أعرف..

وتغيب الشّاشة والطّبيب وجولة الإبرة داخل دماغي.. وعندما بدأ الهدوء يعود اليّ، كنت أمنّي نفسي بأن أغلق فمي، وأفكّ قيودي وأقتل الطّبيب.

وجاء صوته هادئا :

"لقد انتهى كلّ شيء. أنت الآن بخير.. يبدو أنّك تعاني من حساسيّة مفرطة للألم، وخوف كبير من الإبر".



إيقاعات الحياة في كون الرؤية

تجربة الرّسام علي الفندري

خليل قويعة

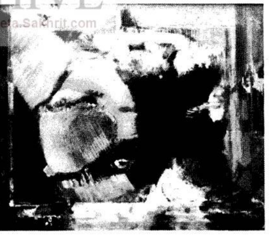




بعد تخرّجه من مدرسة الفنون الجميلة بتونس سنة 1970، قام علي الفندري بتربّص تكويني بمركز الإتقان الفنّي في الفنون القرافيكية والتّشكيليّة بمدينة "ما نهايم Mannheim" الالمانية، قبل أن يلتحق بالحيّ الدولي للفنون بباريس سنة 1975، ليقيم فيه مدّة سنة ويعرض جملة من أعماله هناك.

وللرسام جملة من المعارض الشخصيّة ومجموعة من المشاركات في المعارض الجماعية بتونس وخارجها. أمّا مشاركاته الاخيرة التي قدّمها سنة 1999 فقد ظهرت ضمن معرض "رؤية... آفاق" بكل من صفاقس والمرسى، والمعرض الجماعي الذي انتظم في الدورة الثانية عشر للمهرجان الدولي للفنون التشكيلية بالمحرس.

كما نال علي الفندري مجموعة من الجوائز والميداليات والمعلقات التقديرية في تظاهرات فنيّة دوليّة ومحليّة ومن ذلك جائزة الشرف التي منحتها إياه بلدية "أنطاليا" التركية على اثر مشاركته في مهرجان أنطاليا الدولي للفنون التشكيلية سنة 1977... والجائزة الاولى، على إثر مشاركته

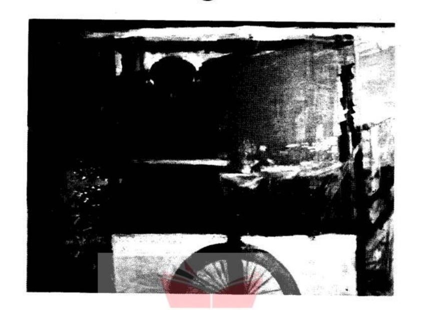


في الدورة الخامسة للمعرض السنوي للفنون التشكيلية بصفاقس سنة 1993.

لقد مرّ هذا الفنان في مسيرته بثلاث مراحل فنيّة منذ تخرّجه من مدرسة الفنون الجميلة. مرحلة التعبيرية الحركية في سنوات السبعينات ومرحلة الرسم الفحمي والقلمي في سنوات الثمانينات ثم المرحلة التي يواصل الاستغلال فيها وقد انطلقت في مطلع سنوات التسعينات وتقوم على التجريد الهندسي. "من الصعب إتمام هذه اللوحة، هذا اليوم. لا بد من صقل ملامح اللوحة وترتيبها من أجل دقّة أكثر".

هناك الكثير من التعامل العقلي المركّز في حوار الفنان مع لوحته، حتّى يحكم السيطرة على أشكاله ويقودها شيئا فشيئا الى الانتظام البنائي، وذلك بحسب ما يلوح في مستويات الرؤية وبحسب مدى اقتراب العين من اللوحة أو ابتعادها عنها.

إنّ التنويعات الهندسية تبدو عشوائية وغير منظّمة إذا ما نظرنا إليها من قرب ولكنّها تصير الى الانتظام شيئا فشيئا كلّما ابتعدنا عن اللوحة... كما أن عين الفنان في تناسق مباشر مع ما يدور في ذهنه من أفكار وتأملات... كأنّ اللوحة تتأسس على هذه الحركة الصامتة التي تعتمل داخليا في شخصيّة الفنان.







فهل سيصبح العمل الفنّي رهينا لهاجس الاتقان هذا، من حيث يصبح مجرّد انعكاس لمراس عقليّ وحسابيّ أساسه الفكر الهندسي المجرّد؟ أم أن العمل الفني لدى علي الفندري ثريّ بمعالم الحياة، وخصوصا إذا ما انطلقنا من ظاهرة الحركية التي تميّز عمقه الانساني المتوتر وهو ينكشف تدريجيا على سطح القماشة ؟

لا يمكن لهاجس الاتقان والصنعة لدى هذا الفنان، أن يكون أمرا عارضا، بل هو ظاهرة من الأهميّة بمكان وجديرة بالملاحظة، خصوصا في مثل هذه المرحلة الراهنة من تاريخ الفن، حيث تغلب على العمليّة الابداعية ظواهر الارتجال والتلقائية لدى العديد من الفنانين في العالم باسم الفن واللاعقلانية.

ولعلّ من أهمّ مزايا هاجس الاتقان هذا هو التأسيس التقني المحبوك في رسم عناصر الحركة في العالم. ومن ثمّة لا يلغي هذا الحسّ العقلاني الدقيق معالم الحركية في عالم الكائنات والاشياء بل يساعد على اجلائها، ليس في رسم الكائنات الهندسية فحسب بل في رسم الكائنات الحية، كما يتجلّى في النماذج التي تعود الى مرحلة السبعينات وهي أعمال ذات منطلقات طبيعيّة وتشخيصيّة. بهذا الشكل يصبح الفن متابعة لمعالم الحياة في الاشكال .

في هذه المرحلة بالذات أنجز الفندري جملة من الاعمال ذات الرّؤية التّعبيرية وتتميز بسرعة الأداء وخشونة اللمسات وحركيّة التعبير اللوني. . . وقد تنطلق من المشاهد التشخيصية اليومية مثلما قد تستلهم تكويناتها من حركة الخيول والطيور والاسماك. . . بل كأننا بالفعل التشكيلي في هذه المرحلة يتّخذ مسارا بيومورفولوجيا حيث تواكب اللمسة نموّ بذرة الحياة في شكل الكائن. أو كأنّنا بالفنان يبحث في الفضاء الجمالي عن التّشكلات الممكنة للكائنات الحيّة وقد تحوّلت الى كيانات تشكيلية تسبح في الفضاء.

وقد تنتهي هذه الاعمال الى نوع من التّعبيرية التّجريدية، إذ تتخلّص من المرجعيّات الطبيعية والمشهديّة، إلاّ أنّها تواكب مسار الحياة في الاشياء وتستفزّ توترات النبض الابداعي في طريقة التعامل مع المادّة اللونيّة.

أمّا في مرحلة الثمانينات فإنّنا نلاحظ كيف أنّ التفاصيل

الخطيّة والضوئيّة لمواضيع الخيول العربيّة تغنينا عن تذوّق الألوان. كأنّنا ونحن أمام مثل هذه الأعمال القلميّة بإزاء رسومات علميّة تشرح مواضيع لعلم الطبيعة.

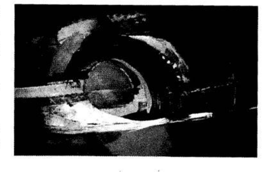
ألم يتصوّر الرّسام والمهندس الايطالي Leonard de vinci الرّسم على أنّه علم من العلوم فضلا عن كونه فنا من الفنون وقد قال "إن علم الرسم يعالج كافة الالوان التي تخص سطوح الاجسام والهيئات التي تتحدّد بها... كما أن علم الرسم هو أب لعلم الاشعاعات المنظوريّة (La perspective)".

فكيف يرى الفنان منزلة الرسم في فنّه؟

و كلّما تقدّمت تجربة الفنان كلّما ارتسمت فيها معالم الحداثة الفنيّة وتجاوزت النّقل الامين لعناصر الطبيعة، بحيث يصبح الفنّ هنا صياغة جديدة للعالم أو ابتكار رؤية أخرى للطبيعة. ألم يقل الفنان الفرنسي بول سيزان P. Cézanne انّ الفن يخلق "نسقا آخر على غرار الطبيعة"؟لذلك حريّ بنا أن نعود الى آخر ما أنجزه الفنان حتّى نستجلي أكثر فأكثر معالم الحياة في أعماله.

لاحظنا كيف يتابع الفنان معالم الحياة في الاشكال من خلال رسمه الدقيق لكائنات حيّة مثل الخيول والطيور، بينما، نرى في هذه التجربة غياب الكائن الحيّ وحضور الكائن التشكيلي المستقل عبر هذه التجريدات الهندسية. فكيف ينتقل معنى الحياة من الموضوع الواقعي الحيّ الى الموضوع التشكيلي ؟

"انما الرسم هو ما يمنح الشكل للكائنات، بينما يمنحنا اللون الحياة، إنّه النفس الروحاني الذي يحييها" كما قال





المنظّر والناقد الفرنسي Denis diderot في كتابه رسالة حول الجميل.

بهذا الشكل نفسّر اشتغال الفنان على الالوان في تنويعاتها المختلفة، من الأحمر المضيء الى الازرق الداكن... وهكذا فإقحام العناصر اللونية بنوع من الكثافة قد ساعد على إجلاء الحياة في هذه اللوحات. على عكس ما ورد في التجربة السابقة التي لم يعتمد فيها على الألوان نظرا لأن مرجعيّة الحياة في الكائن الحي تغني عن التعبير عنها تشكيليّا على أن حركيّة الألوان متماسكة مع حركيّة الخطوط والوحدات أو المفردات المكوّنة للوحدة مثل هذه المتممات الزخرفية.

فهل ستصبح اللوحة عند علي الفندري رصدا لمدارات الحركة شكلا ولونا؟

كأن الحركيّة هي عنوان الحياة الداخلية التي يعيشها الفنان ويصرّفها لونا وشكلا من خلال مقوّمات بنائيّة صرف بحيث جاءت أعماله ثريّة بعنصرالايقاع والشفافية والتوليد.

فالايقاع في لوحة الفندري يتجلّى من خلال النسق

التّتابعي بين مكوّنات الفضاء التشكيلي ومفرداته، مما يوحي بنوع من الحركيّة المنتظمة. . .أما الشفافية، فهي ألاّ يكون سطح اللون أو صلبا عازلاً بـل لطيفا ويمكّن من رؤية ما تحته من مستويات لـونيّة أخرى، كما في نسيج المربّعات لهذه اللوحـة، حيث يخدم عنصر الشفافية الحركية البصريّة للنسيج اللوني. .

كما أنّ المتأمل عند مروره من لوحة الى أخرى يلاحظ الى أيّ مـدى تتناسل اللوحات من بعضهـا، داخل المعرض، في نوع من الامتداد والتواصل الاسلوبي، مثلمـا تتوالد الاشكال من بعضها داخل اللوحة الواحدة وتتداخل من خلال الانسـجة الشفافة. وذلك ما يمكن أن يتـجلّى في هذه المواءمة الجماليـة ما بين الشكل الدائري والشكل المربّع. إن مظاهرالتواؤم والتـوالد هذه تؤشر على مبدإ الحياة و الاستـمرارية الايقاعية داخل هذا الكون الجمالي، الى الحد الذي تبدو فيه المربعـات وكأنّها تنفجر تشكيليا ثم تتلاشى لتستمر حركتها خارج الاطار .

ومثل هذه المقوّمات الحركية ليست مستمدّة من عالم الطبيـعة بصفة مباشرة، بل هي انعكاس لحركة داخلية تتوتر داخل الفضاء المخيالي المبدع لدى الفنان وترسم الخطوط الكـبرى لرؤيته الجمالية للعالم. بل كأن فكرة اللوحـة تنطلق من الخواطر الداخليّة التي

تلمع في ذهن الفنان داخل حياته اليوميّة ثم تختمر للتبلور فيما بعد في شكل أفكار هندسيّة وأنساق تشكيليّة.

كنا قد لاحظنا كيف ينبع الشكل التجريدي من داخل النّسق المعيش للفنان من تأملاته العابرة وهو جالس قبالة عمارة أو يتجوّل بين متاهات المدينة. . أمّا تجليات هذه الرؤية الجمالية على المستوى التشكيلي فنتلمّسها أساسا من خلال هذه المعالجة الهندسيّة للمفردات.

وفي هذه المعالجة يعتمد الفندري على التناول الميكرو-خلوي للفضاء، ولكن دون الرّكون إلى سكونية الفضاء المتجانس وإلى التّرصيف الآلي للمفردات المستعملة، أي دون الاعتماد على آلية تكرار المفردات كما في الأرابسك الشرقيّة أو كما في أعمال الفنان المجري الفرنسي Victor Vasarely. فمثل هذه الأعمال تؤكد مدى إصرار فازارلي على مبدإ التّناظر وعلى الانتظام والتكرار والتّناسب الحسابي في ترتيب المفردات، وذلك ما يمكن للحاسوب أن يوفّره.

بينما يعتمد علي الفندري على عنصر الحركة المفاجئة التي تُدخل نوعا من الفوضى المنظّمة في نسق التكوين الهندسي.

أمّا البنية التي تحكم هذه المعالجة فهي بنية التركيب الحلزوني. وبمقتضى هذا النوع من البناء الفنّي الذي يقوم على التّمركز يمكن للوحة أن تحافظ على جماليّتها حتّى وإن تغيّرت وضعيّتها على الجدار.

إن هذه البنية الحلزونيّة قد جعلت من اللّوحة تحتكم إلى مركز بنائيّ، تارة تتّجه إليه المفردات وتارة تنبثق منه، وهو مأتى نوع من الحركيّة البصريّة Art optique/Art cinétique. فتارة يمثّل مركز اللوحة قوّة جاذبة Centripéte وتارة يمثّل قوّة نابذة Centrifuge. إنّها جدليّة الداخلي والخارجي كما في الجماليات الصوفيّة.

فإذا ما انطلقت الرّؤية من العام إلى الخاص أو من الاطار إلى المركز، بدت الأشرطة الحلزونيّة وكأنّها تحرّك العين باتجاه هذا المركز الذي يلتهم كافّة المفردات ويصهرها في نسيج هندسي دقيق من المربعات أو الدّوائر. وهي بالتوازي حركة من الدّاكن إلى المضيء. أمّا إذا انطلقت حركة العين من عمق اللوحة إلى سطحها أي من مركزها إلى محيطها، فإنّها تواكب تحوّلات لونيّة وحركيّة متناغمة تجعل المرور من البرتقالي والوردي في عمق اللوحة إلى الأزرق الداكن أمرا ممكنا ومستساغا.



الذات في علاقتها بالعالم الذي يحيط بها. فإمّا أن تتقوقع الذات على نفسها وتجرّ إليها كافّة الأشياء المحيطة، وإمّا أن تنفتح وتشرق فتبعث الضوء في نسيج العالم. وفي كلتا الحالتين تبدو هذه الذات محور العالم ومبعث الحركة فيه. وعليه، فكلّ عناصر اللّوحة تتلوّن بحسب موقع الذات في هذا العالم وبحسب مزاجيّة اللحظة الإبداعية.

قد يبدو جليًا أن لوحة الفندري تقوم على هذا الحس البنائي وعلى هذه الكيمياء اللونية الدقيقة، ولكنّ تحوّلات المزاج واضحة في صياغة هذه التنويعات الحركية واللونية على المستوى الأسلوبي... أو كما قال الشاعر والناقد الفرنسي شارل بودلار Charles Baudelaire في «كتابات حول الفنّ»: «إن الأسلوب والإحساس اللوني يأتيان من الإختيار ويأتي الاختيار من المزاج».

فهل ستفصح إيقاعية هذه المشاهدة التجريدية ونغمية هذه الأمزجة اللّونية عن شاعرية الرؤية الجمالية لدى علي الفندري ؟

أجل يستفزنا الإنشاءالتشكيلي إلى نوع من القراءة الشعريّة. ولكن، أليس من خصوبة هذا الفنّ أن هذه القراءة الشعريّة تستفزّنا هي الأخرى إلى نوع من القراءة الرّمزيّة التي تحتملها أعمال الفندري ؟





وهكذا، فمن خلال هذه الحركية الحلزونية، يتمكّن الفنان من اللعب على تنويعات لونية وضوئية مختلفة ومن تأمين التواصل اللوني ما بين المركز والهامش، المضيءوالداكن... أو ما بين الألوان الساخنة والألوان الباردة.

وبالتّوازي تخفي هذه الحركة المزدوجة بين طياتها رمزيّة

قراءة في "عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي"(1)

د.بوشوشة بن جمعه *

إنّ الأعمال الأدبية التي تشكّل حدثا فاعلا في الساحة الثقافية التونسية بحكم ما تضيفه عليها من حركيّة، قليلة، في زمن فقدت فيه عمليّة القراءة الكثير من سلطة إغرائها، وانحسرت المتابعة النقدية مقابل التنامي المتزايد للنصوص الإبداعية، الشعرية منها والسردية بالأساس: قصّة قصيرة ورواية. فالكثير من تلك النصوص يكتنف الصمت ظهوره وسرعان ما يلفّه النسيان وكأنّه لم يكن. رغم ما يتوفّر عليه قسم منها من قيم فكرية وجماليّة تتسّم بالجدّة والطرافة. وذلك بسبب غياب المتابعة النقدية كليّا ومحدوديتها.

غير أنّ هذا لاينطبق على تجربة محمود طرشونة الروائية التي مثلت الحدث الثقافي الذي تداولته وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والمسموعة، وكان مدار حركية نقدية غير مألوفة في الوسط الثقافي والأدبي في تونس، تعددت فيها القراءات الأدبية وتنوّعت المقاربات النقدية لكلّ من روايتي "دنيا" (1993) و"المعجزة" (1996)، وتباينت منهما المواقف والأحكام، ممّا شكّل حول هذه التجربة الروائية مدوّنة نقدية، ثريّة الروافد، متنوّعة الرؤى. متباينة المناهج ومختلفة المقاصد والنتائج. إذ تتزاوج فيها المباحث الأكاديمية والدراسات الأدبية والمقالات الصحفية. فكان نصيب الباكورة الروائية "دنيا" سبعة وعشرين بحثا، خمسة وعشرون منها كتبت بالعربية واثنان بالفرنسية، بينما حظيت الرواية الثانية "المعجزة" بستّة عشر بحثا، خمسة عشر منها باللغة العربية وواحد جاء باللسان الفرنسي. وينضاف الى هذا الرصيد عشرة بحوث خصّت بها مجموعته القصصية "نوافذ" (1977) جاءت خمسة منها باللغة العربية، وأربعة بالفرنسية وواحد بالاسبانية، فضلا عن ترجمة عدد من أقاصيصها الى كلّ من الاسبانية والروسية. وقد عقدت لهذه التجربة الإبداعية عديد الندوات هنا وهناك، قدّمت حولها قراءات ومقاربات متنوّعة، أكّدت على تميّزها في خارطة الابداع الأدبي في تونس على أكثر من صعيد وأثبت إقناع صاحبها الذي توصّل الى تحقيق نوع من المصالحة بين النص الروائي والمتقبّل في ظلّ راهن تتميز فيه العلاقة بين الرواية مادّة استهلاك والقارئ بالضعف، ومن العلامات الدالة على ذلك نفاد الطبعة الأولى لكلتا الروايتين في وقت وجيز وصدورهما في طبعة ثانية. وهذا الأمر ليس متاحا لأغلب النصوص الإبداعية والروائية منها بالخصوص.

كلّ هذا، حفز الباحث محمد صالح بن عمر الذي يشرف على سلسلة (مقاربات للأدب التونسي) التي تصدر عن دار الخدمات العامّة للنشر، بتونس، على جمع قسم مهمّ من تلك المدوّنة النقدية حول تجربة محمود طرشونة الروائية والقصصية في كتاب يكون مرجعا مهمّا للباحثين والقرّاء. وهو ما يوضّحه في التقديم: "إنّ تجربة كتجربة محمود طرشونة السردية، جديرة في نظرنا بالعناية والدراسة. ولعلّ جمع بعض النصوص النقدية التي تناولتها الى حدّ الآن في كتاب واحد من شأنه أن يعين القارئ، والناقد على المقابلة بين مختلف الآراء والمواقف والمزيد من تعميق النظر في أعمال هذا الكاتب القصصية والروائية قصد الوقوف على خصائصها الفنية وأبعادها الفكرية وهي خطوة أولى ضرورية للحصول على صورة متكاملة لتجربته"(3)

وقد جاء هذا الكتاب في ثلاثة أبواب، تضمّن أولها: "كتابات في رواية "دنيا" وأشتمل على سبعة بحوث تناولت جوانب مختلفة من هذه الرواية، بينما احتوى الباب الثاني: "كتابات في رواية "المعجزة" على ثمانية بحوث تطرح مسائل متنوعة تثيرها هذه الرواية على الصعيدين الفكري والجمالي. أمّا الباب الثالث والأخير "في نوافذ". فقد اهتم بتجربة محمود طرشونة القصصية السابقة لنظيرتها

* جامعي وباحث

الروائية، واشتمل على بحث واحد. وتخلّل هذه الأبواب الثلاثة عدد من صور الكاتب.

1- الباب الأوّل : كتابات في رواية "دنيا"

تضمّن هذا الباب سبعة مباحث تشترك في اتخاذ رواية "دنيا" مدار ممارسة نقدية وتختلف في أشكال مقاربتها لها وهو الاختلاف الذي أسهم في إغنائها جماليا ودلاليا.

فقد ركز محمّد الهادي الطرابلسي في المبحث الأوّل الذي وسمه بـ "في انتظار المعجزة..." على بنية التناظر التي تسم شكل هذه الرواية وعلى ثنائية الحركة التي تطبع مكوّناته وخاصّة على جماليات الصورة في انساق خطابها ودلالاتها. وهي صور أساسية ثلاث، تقترن الأولى بالعين والثانية بالنساء الحكيمات والثالثة بالسرّ المكتوم، تنضاف إليها أخرى تتجلّى في فتنة المال، وأزمة الابداع، وجميعها صور لدنيا الناس وإن كانت تتأسس على دنيا خاصّة، هي دنيا محمود طرشونة الإنسان والمبدع.

ويقيم فؤاد القرقوري بحثه "دنيا بما شئت من التنغيم" على استقراء الأبعاد الكامنة والممكنة في نطق كلمة "دنيا" وتحليل دلالاتها التي تتغيّر بتغيّر تنغيم المتكلم لها. فهي تفيد التحسّر على زمن انقضى والحنين إليه بحثا عن الأصيل في زمن التهافت. وهي تعني التعجّب من تسارع نسق التحوّلات التي تصيب المكان والزمان والإنسان في علاقته بذاته وبالآخرين. وهي تعبّر عن الفاجعة والمأساة عندما يتضخّم داخل الفرد الإحساس بهول الموت قدرا محتوما. وهذه الأبعاد الثلاثة لكلمة "دنيا" — صوتا ينطق جعل نظام الرواية الدلالي يقوم على نظامين دلاليين أولهما اجتماعي والثاني دلالي وبينهما ارتباط وثيق بحكم تكاملهما. ومن ثمّ يخلص الباحث الى أنّ لدنيا محمود طرشونة ظاهرا تجسّده حكاية الاستغلال والظلم الاجتماعي وباطنا تمثّله حكاية الانسان يحمل على الشرّ حملا ويساق الى الفشل سوقا والى الموت قسرا. وهما وجهان متكاملان لوضع الإنسان المتدهور المستلب في الوجود.

أمّا حمادي الزنكري في بحثه "قصّة البطولة. قصّة الخذلان في رواية "دنيا"، فيكشف أنّ الحكاية في رواية "دنيا" حكايات تتشابه وتتشابك، أفقها تيه متواصل، تبدي انتصارات موهومة وهي تضمر انكسارات تشكّل مدار مأساة الفرد والجماعة، في منزلة العجز عن الاحتفاظ بالأصيل من المبادئ والقيم والدفاع عنها أمام ما يتهدّدها من تلاش. وهي في الأخير حكاية اللغة تتبدّل في كلّ حين بتبدّل أحوال النفوس، فتتعدّد مستوياتها بحكم تنوّع سجلاتها وتغتني دلالاتها، ممّا يبرهن على إمساك صاحبها بكلّ خيوط لعبة القصّ. وهي الإشكالية التي تناولها محمد القاضي في بحثه "ألعاب القصّ في "دنيا طرشونة"

فقد كان مقصده الوقوف على روائية هذه الرواية، والتي تتجلّى في ألعاب ثلاثة، أولاها لعبة اللغة، التي مارسها الكاتب من خلال التنقل بين سجلاتها المختلفة ومستوياتها المتعدّدة. والسعي الى تطويعها وتحويل وظيفتها من الابلاغ الى الابداع أمّا الثانية فهي لعبة الأزمنة، التي تقصد فيها المراوحة بين الزمن الاستذكاري والزمن الاستشراقي، بكثير من المداورة والمناورة، جعلت زمن الخطاب لا يقرّله قرار ولا يتحدّد له اتجاه. وتتمثّل الثالثة وهي لعبة الرؤى في تعمّد الكاتب تعيين مواقع الراوي في الحكي. وهو التغيير الذي أنتج تعدّد الأصوات السردية وتنوع ما تعكس من رؤى تسم المفارقة علائقها بعضها ببعض. وهي في الجوهر المفارقة بين الجديد من أدوات الكتابة وأنساقها والعتيق.

ثمّ نجد محمد الباردي في بحثه "دنيا الجريمة في غياب السلطة"، يدرج هذه الرواية ضمن نمط الرواية البولسية بسبب توفّرها على أركانها ومقوّماتها خاصّة في مستوى الحبكة، إلاّ أنّها تتميز عنها بلغة خطابها السردي الشعرية وما تضمّنته من صور بلاغية تقر بها نصّا روائيا من تلك النصوص الأدبية الكلاسيكية وهو مايجعل العالم الذي ترسمه يقوم على ثنائية شعرية القلب ونثرية الحياة، وهي الثنائية التي تكسبها ميسم الطرافة وتجعل الرؤية التي تعبر عنها تتوزّع بين عالم المثل والقيم الأصلية من جهة وعالم الواقع في تهافت أخلاقياته وعلائقه الاجتماعية من جهة ثانية بسبب غياب النظام وإن كان قائما وفقدان العدالة وإن كانت ماثلة.

ويخصّ منصف الجزار بحثه "دنيا العراقة تصمد أمام دنيا الزيف" للنظر في أبعاد شخصيات هذه الرواية وتحديد مقوّماتها ووظائفها استنادا الى بعض النظريات النقدية الحديثة، في كنف الحرص على المزاوجة بين الجمالي والدلالي. باعتبار ما يقوم بينهما من تكامل في تشكيل العالم الروائي. ثمّ بيّن الرؤية الفكرية التي تعبر عنها الرواية من خلال مايقوم بين الشخصيات من علائق تنبني على التقابل بين القيم الأصيلة والقيم المتدهورة التي تقصّد الكاتب اسقاطها في نهاية الرواية من خلال المصير الذي انتهى إليه كل من الهادي وسعيد الشابي وقد ختم بحثه بمقاربة بعض علامات التلاقي بين أدب محمود المسعدي وعالم محمود طرشونة الروائي في "دنيا".

ويختم هذا الباب ببحث فوزي الزمرلي "في دروب رواية "دنيا" من خلال استقراء بنيتها الحكائية القائمة على التضمين حيث تنبثق الأحداث من قصة الأم. هي قصة حبّ سامي ونورة لتتعدّد القصص التي وإن عكست تجارب مختلفة ومتباينة فإنها تشترك في مصائر الانكسار التي انتهت اليها شخصيات الرواية الى حدّ الفاجعة

والمأساة، عندما حضر القدر بديلا عن العدالة الغائبة والقانون المفقود في مجتمع تونسي هيمنت عليه القيم النفعية مقابل تلاشي القيم الأصيلة، ممّا جعل صورة الدنيا التي ترسمها الرواية قائمة وإن أشرت نهايتها على أفق ممكن.

2- الباب الثاني :كتابات في رواية "المعجزة"

اشتمل هذا الباب على ثمانية بحوث قاربت رواية "المعجزة" من زوايا متعدّدة واشتغلت في ممارستها النقدية لها على تقنيات متنوّعة تعكس تنوّع المرجعيات الفكرية التي يصدر عنها أصحابها واختلاف المناهج الأدبية والنقدية التي يوظّفون نظرياتها وأدواتها الاجرائية في ممارسة النصّ السردي.

فقد استهل أحمد السماوي مباحث هذا الباب، بطرح اشكالية "سلطة الحيرة والخرافي في رواية "المعجزة" وهي الحيرة التي تتعلّق بنمط الكتابة الذي تسعى إليه رواية المعجزة "إن كان خرافيا أو عجائبيا أو غرائبيا وطبيعة العلاقة القائمة بينها في النسيج الحكائي" فيتوصّل الى الاقرار بامحاء التخوم بينها بحكم أنّ هذه الرواية توهم بالخرافي دون أن تكونه تماما وبالعجائبي دون أن تتماهى معه وبالغرائبي دون أن تتوحّد به. وهي السمات التي تستمد منها تميّزها نصّا إبداعيا، من خلال ما ينشأ بينها من جدل تفاعل يدرك مدى التكامل وهي تسهم مجتمعة في تشكيل عوالم الرواية.

ولما بدت "ظاهرة التعدّد في "المعجزة" أفق بحث مخبر لمحمد نجيب العمامي، فقد سعى الى استقراء مختلف تشكلاتها داخل الرواية. وهي أربع أساسية. تتجلّى في مستوى الفصول أولا، باعتبار أنّ تعدّدها يولّد تعدّد الرواة وتعدّد العلاقات التي تربطها بعضها ببعض. وهي علاقات تعاقب على صعيد الزمن وتماثل على صعيد البنية وتناوب في بنية الفضاء وتقابل في صيغ الخطاب والرؤية السردية. وهو تعدّد يكسب بنية الفصول تماسكها إذ توهم بأنّ القصّة تروي ذاتها وأن العالم المشيد ينهض بنفسه.

ويتمثل المستوى الثاني من ظاهرة التعدّد، في محاور القص ومراكزه، حيث تمثّل قصّة مريم وعبد الستار محور القصّ الأساسي، ترتبط به محاور فرعية كثيرة وثيقة الصلة به.

ويتجسّد المستوى الثالث في تعدّد الرؤى السردية في الرواية بسبب تناقض المواقف من عبد الستار ومريم موضوع هذه الرؤية.

ويمثّل تعدّد المواد التكوينية التي اشتغل عليها الكاتب ووظّفها بشكل واع في روايته، المستوى الرابع والأخير. فرواية "المعجزة" ملتقى لأجناس أدبية وخطابات متعدّدة تزاوج بين العريق والحديث وتعكس في جوهرها تعدّد روافد كاتبها الثقافية والفكرية ورؤيته للعالم رؤية واعية.

أمّا علي عبيد في بحثه الموسوم بـ "المعجزة في المعجزة"، فقد استقصى الحقول الدلالية التي تحيل عليها عبارة "المعجزة" قبل أن ينتقل الى استقراء علاقة معجزة الرواية/ نصّا ابداعيا بالمعجزة في نصوص أخرى تتنوّع الحقول التي تنتسب إليها. وانتهى الى تصنيف هذه الرواية ضمن نمط الواقعية العجائبية أسئلة متن وجماليات كتابة.

ثمّ نجد محمد ساري يركز في بحثه "الرواية المعاصرة في تونس : المعجزة أنموذجا"، على تعدّد الأصوات الساردة التي تسهم في إنارة جوانب القصّة المركزية وظاهرة التناص التي تتجلّى في إفادة النصّ الروائي من عدد من النصوص التي تختلف الحقول التي تنتمي إليها وتتنوع، ممّا أغنى مسالك التخييل ونوّع مستويات لغة الخطاب الروائي.

وقد سعى نور الدين الجريبي في بحثه "رواية المعجزة: معجزة الحب/ معجزة الكتابة" الى تحليل وجهين للمعجزة في هذه الرواية، أولهما معجزة الحب التي جسّمتها قصّة عبد الستار ومريم، المغايرة للمألوف والنازعة نحو الاسطوري والخرافي وإن كانت تختزل في بعدها الرمزي علاقة الغرب ـ الشرق وثانيهما معجزة الكتابة التي تتمثّل في خروج الرواية عن مألوف القصّ في وجهين اثنين، الأول غياب السارد غيابا كليّا والثاني طغيان صوت المؤلف وهيمنته على الشخصيات في مستوى المواقف والأفكار من جهة ثانية. وهي معجزة من صنع المؤلف.

وتناول بوشوشة بن جمعة في بحثه "رواية المعجزة" عالم الفقدان وعنفوان البحث والمساءلة"، قضية الفقدان التي بدت له أساسية في تشكيل عوالم الرواية وتحديد المفيد من مقوّماتها الفكرية وخصائصها الجمالية، إذ منها تتولّد اشكالية البحث التي تتأسس عليها الرواية وخصائصها الجمالية، وفي ضوئها تتحدّد علامات المساءلة التي تشكّل مدارها ومداها وأفقها الممكن. وقد تناول مسألة الفقدان وتجلّياتها في الرواية في ثلاثة مستويات أساسية هي المكان والزمان والشخصيات قبل أن يخلص الى أنّ رواية "المعجزة" تبقى ذلك النصّ القابل لأكثر من مقاربة واحتمال تأويل والذي يكتسب لذّته من تمنّعه على المتقبّل.

وقد ركّز محمد اليعلاوي في بحثه "المعجزة" رواية لمحمود طرشونة، على إفادة هذه الرواية من أكثر من نمط كتابة أدبية وروائية بالأساس، كالأدب الخوارقي والرواية البوليسية ورواية العلم التخييلي وعلى توظيفها في لغتها وأسلوبها أكثر من أسلوب" كأسلوب القرآن والحديث وخاصّة محاكاة أسلوب المسعدي بحكم طول ممارسة الكاتب لأدبه وعميق تواصله معه إنسانا ومبدعا".

ويختم هذا الباب الثاني ببحث لسعيد يقطين تناول فيه "التحويلات الحكائية والسردية في رواية المعجزة" فقارب مختلف عوالم النصّ وما يحدّد البعد العجائبي الذي بني عليه وذلك من خلال الوقوف أولا على البؤرة التي تنظّم مختلف عناصره ومكوناته وهي المعجزة تلك العملية

التحويلية المفارقة للعادة ويجسّدها فعلان يتكاملان ويتضافران، وهما تحويل العقم الى حمل وتحويل الموت الى حياة. ثمّ الانتقال الى معاينة تلك المكوّنات في ضوء تلك البؤرة من خلال أهم تجسيداتها: الكيس - المخطوط - التحويل السردي - الأصوات السردية، قبل أن يخلص في النهاية الى ابراز الخاصيّة المحورية التي تسم هذا النص وتميّزه، وتحقق جماليته وخصوصيته نصّا عجائبيا مفتوحا على القراءة والتأويل.

3 - الباب الثالث: "في نوافذ"

يشتمل هذا الباب على دراسة وحيدة لمحمد صالح بن عمر تناول فيها "تجربة محمود طرشونة القصصية مثلما تجسّدها مجموعته "نوافذ" (1977). فحلّل الخلفية التاريخية التي مثلت روافد هذه التجربة الابداعية في حقل القصّة القصيرة ثمّ انتقل الى ابراز السمة المميّزة لها وهي المقابلات والتناقضات التي تتجلّى في مستويات أساسية ثلاثة هي: المستوى الإنساني والمستوى السياسي والمستوى الاجتماعي الذي يتفرع عنه مستويان آخران، أولهما تربوي سلوكي وثانيهما ذهني جماعي. وخلص في النهاية الى أن هذه التجربة القصصية يتزاوج فيها الكلاسيكي والحديث في تقنيات الكتابة، أبطالا مضادين، إلاّ أن السمة الغالبة على مواقف الكاتب هي الاتزان بعيدا عن الشعارات المعلنة والمضمرة.

وقد ختم هذا الكتاب بقسم حمل عنوان "أصداء الصحافة" وتضمّن مقتطفات مما كتب حول تجربة محمود طرشونة الروائية في عدد من الصحف والمجلات التونسية. وتلته بيبليوغرافيا أثبتت كلّ المراجع العربية والفرنسية التي تناولت أعمال طرشونة الابداعية عقبها رصد لمؤلفاته في حقول الابداع والنقد ومجمل بحوثه ودراساته التي نشرت في عدد من المجلاّت التونسية والعربية والأعجمية.

ونستخلص من قراءتنا لهذا المؤلف جملة من الملاحظات الأساسية تتمثل في مايلي:

* إن غلبت صفة الناقد الأدبي والباحث الأكاديمي على شخصية محمود طرشونة في الثمانينات والتسعينات فإن ميزة هذا الكتاب تكمن في كشفه عن صفته مبدعا قصصيا وروائيا بالأساس. وإن كانت الصفتان ملازمتين له وتتنازعانه فما يجب التأكيد عليه هو أن يدرك الإبداع رديفا للنقد باعتبار أن هذا الأخير في نظره فنّ لا يمكن أن يمارسه إلاّ فنان ومن ثم فإن كلاّ منهما - أي الابداع والنقد - يستدعي الآخر ويستلزمه في تشكيل معالم تجربته الأدبية.

* إنّ الحدث الثقافي والأدبي الذي جسّدته تجربة محمود طرشونة الروائية في "دنيا" و"المعجزة" لا يندرج مثلما ذهب الى ذلك البعض ضمن نوع من المجاملات الأدبية والأكاديمية وإنّما هو اقتناع من قبل قرّائه في تونس والعالم العربي بقيمته العلمية شخصية أثبتت جدارتها في مضمار النقد الأدبي والبحث الأكاديمي. فمحمود طرشونة لم يمارس هذا النوع السردي إلاّ وهو متشبّع بالتراث السردي العربي القديم من خلال بحث في المقامات وألف ليلة وليلة وأدب الشطار وتراث الشعراء العرب القدامى والمتصوّفة. الى جانب استيعابه المناهج الأدبية والنقدية الحديثة في الغرب وإفادته من نظرياتها وأدوات اشتغالها على النصّ الأدبي فضلا عن واسع اطلاعه على الانتاج الثقافي العربي المعاصر والأدبي منه بالأساس. كل ذلك جعل توظيفه لهذه المرجعيات الثقافية والأدبية التراثية والحديثة، الغربية والعربية الاسلامية في تجربته الروائية توظيفا واعيا بشروط العملية الابداعية ومتمثلا بعمق لأدواتها الفنيّة، يتجاوز حدود النقل وأشكال المحاكاة الى انتاج المبتكر من أنماط الكتابة الأدبية جماليات فنيّة ودلالات فكرية.

إن هذا المؤلف النقدي الجماعي الذي رصد ابداع محمود طرشونة الروائي والقصصي يمثّل جهدا مفيدا يتوفّر على إضافته النوعية للمكتبة الأدبية والنقدية التونسية، التي تفتقد الى مثل هذه الأعمال، وأفقا مغريا بتناول تجارب ابداعية أخرى أثبتت تميّزها في خارطة الابداع الأدبي في تونس وذلك في ظلّ راهن يشهد تناميا متزايدا في النصوص الابداعية يقابله انحسار في الممارسة النقدية.

هوامش:

(1) مجموعة من الباحثين الجامعين : عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي، دار الخدمات العامّة للنشر، تونس 1998، 174ص

(2) ترجمت أقاصيص "النوافذ" و"آذان الفجر" و"أمومة" و"ليلة القدر" و"القمح والزيت" الى الاسبانية، في حين ترجمت أقصوصتا "النوافذ" و"القمح والزيت" الى الروسية.

(3) مجموعة من الباحثين الجامعيين: عالم محمود طرشونة الروائي والقصصي، ص 9، محمد صالح بن عمر: تقديم محمود طرشونة قصاصا وروائيا.

"صخب البحيرة" لمحمد البساطي

نور الدين علوي*

1) اللوحة السوداء

في أرض سوداء موحلة ومليئة بالروث وتفوح بروائح الجثث الآدمية العارية، ويدب فيها أناس شعث حفاة عراة مهلهلون تفوح أشداقهم برائحة التبغ العطن ولهم وجوه قاسية وغير مغسولة في مساكن من الصفيح الصدئ مغلقة بالخشب الأسود والقش العطن،

تحت سماء مغيمة وقاتمة وباردة تنوء،

بعيدا عن الرّيف الأخضرالخصب،

بعيدا عن المدن المبهجة بالحركة والحياة،

بعيدا عن الضوء والضحك والأصوات الحية المنطلقة،

بعيدا عن عالم الطفولة الجميل. وداخل عالم الكهول المتعبين تقع رواية صخب البحيرة لمحمد البساطي.

يدخلها القارئ متسائلا عن حكمة إضافة الصخب الى ركود البحيرة ويخرج منها بقرف واشمئزاز من مقدار القتامة والحزن المقطر من خلاصة انقطاع قدرة البشر على التحاور أو التفاعل.

لا أحد يضحك في الرّواية وإذا صادف أن ضحك فإنك تشم من فمه رائحة عطنة. هذا هو المنظر العام في رواية صخب البحيرة لمحمد البساطي في طبعتها التونسية لدى دار الجنوب وضمن سلسلة عيون المعاصرة في طبعة 1999 من القطع المتوسط في 140 صفحة في رواية عنوانها الصخب أكثر ما يلفت الانتباه هو غياب الأصوات الحية وغياب الحوار وأول مفارقات الرواية، أنها تبدأ بفعل تهادى.

2) البحث عن مفاتيح قراءة

كلما أمعن كاتب في التعمية وإخفاء مضامين النص خلف ما يصنع من أحداث مرمّزة داخل نسيج نصّه كلّما أشكلت القراءة على القارئ فتستحيل قراءته الى تنجيم قد لا يصادف مواضع الافلاك داخل النص، فيصير النقد ادعاء أو تأويلا سمجا. أو اسقاطات لا واعية كما لو أنك أمام لوحات "رورشاخ" مع الافتراض مسبقا أن القارئ مريض نفسانيا.

ويصبح القارئ يسابق الكاتب على فراغ في المعاني لا يهتدي اليه وتنشأ بينهما غربة تنعكس على علاقة القارئ بالنص، ترى ما هو احساس الكاتب عندما لا يفهمه الناقد أهو التفوق على النقاد الاقل ذكاء في فهم الرموز والتوريات أم الاغتراب داخل الشرنقة الخاصة ورمي بيوت الآخرين بالجهل والفقر التخيّلي.

هذا هو الانطباع الذي يسود عند قراءة صخب البحيرة وهذه هي الاسئلة التي تعاد بها القراءة كأنما القارئ والكاتب فرسيْ رهان، هو المعنى الغامض أو المغيّب أو المفقود أصلا أو التّقية المحكمة النسج إذا صالحت الكاتب ولم تستبطن أمام غموضه هزيمة مسبقة. صخب بحيرة البساطي لا يسمح بالانفتاح على قراءة واقعية رغم راهنية الأشخاص أو غالبهم وواقعية المشهد التفصيلي الذي تتركب منه المناظر العامة حتى أن أسماء بعض المواقع والاشخاص تحيلك الى برّ مصر بلا رتوش فالجلابيب والنعال والطرحات السوداء لباس أهل مصر والترعة والساقية والنيل شواهد على مكان بعينه وعلى

---

* كاتب وباحث اجتماعي

ناس بصفاتهم وذواتهم. ولكن داخل تركيبة ليست المجتمع المصري إلاّ بالتأويل وتطويع العبارة وشحنها إلى حد الخشية من إسقاط أوهام قراءة فنتازيا على نص قد لا يكون كاتبه قصد إلى أكثر من المعنى المتجلي بظاهر اللفظ.

ولكن أنّى ذلك القارئ كلّما حاول أرجاع النص الى محليته وواقعيته على أنه صور واقعية من بحيرة المنزلة أو الفيوم أو أسوان أو غيرها مما يفيض النيل القديم كلما فقدت معناها. وأشكل على القارئ تحريك الأحداث وتحرّك الاشخاص فترتبك القراءة الواقعية ويستدعي القارئ قدرته على التأويل و"تفكيك الاشخاص"الذين يصيرون رموزا فوق التبسيط الواقعي.

وخلال عملية تحويل ظاهر النّص إلى رموز تمّ تفكيكها، وهما عمليتان متلازمتان لفهم النص يحتار القارئ مرّة أخرى فكلّما وجد خيطا تأويليّا كلّما أدى به ذات المسرب الى طريق مسدودة فيعيد القراءة بحثا عن إمكانية تأويل جديدة.

لذلك فإن القراءة الاولى لهذا النص الروائي لا يُقرأ قراءة واحدة أو يؤول تأويلا أحادي الاتجاه. وإزاء هذه الخصوبة التأويلية نتساءل مرّة أخرى هل أن الغموض غاية في ذاته أم ميزة جمالية نحسبها للكاتب أم عملية تنفير للقارئ بالاغماض عليه تمهيدا للتفوق عليه واحتقار ملكاته؟

يرسل الكاتب قارئه في اتجاه تتبع الاصوات المسموعة الصاخبة كأنما يتمتع بإخفاء غاياته لذلك يفترض القارئ أنه واجد بالرواية كمّا من الاصوات الصاخبة في مكان محدود المساحة كبحيرة لا كبحرولكن هذا أول المتاهة فالمكان هادئ إلاّ لماما والأصوات محدودة الاّ همسا والمكان ثابت إلاّ حركة مجهولة تدبّ في الليل والماء راكد والبحيرة أقرب الى الموت حتى أن الزوارق لا تلقي مراسيها بل ليست لها مراسي الاّ في موسم النّوة، وهو موسم محدود في الزمن والبحر الصاخب بجوار كلّ هذا ضعيف مضطرب، لكنه لا يدخل في مفاعيل الرّواية إلاّمشارا إليه و بعد فإن القراءة الثانية هي أنه في رواية الصخب هذه يكون الصمت والحوار المبتور أو اللاّحوار هو سيد اللّغة. إذن هي رواية الخرس يستعيض عن الكلام بالاشارة. والاشارة مادّة تأويل أكثر مما هي الكلمة المباشرة. هي رواية الصخب الصموت ولا داعي لتذكّر عناوين أخرى قد تجلب تهمة الانتحال.

هذا الصمت الكثير المكنّى عنه بالصخب هو مفتاح قراءتنا الخاصة لهذه الرّواية.

بدءا بالبحث في مصدر الأصوات القليلة:

1) هو كان شيخا عجوزا. (ورد في النص خبرا منصوبا غيّب مبتدأه عنوة) بسبب تجاعيد وجهه الكثيرة وانحناءة كتفيه. وكان زورقه مطليا حتّى حافته بالقار، هذا اللون الاسود الذي يتألق (؟)عن بعد في ضوء الشمس مثيرا الكدر في نفوس من يرونه.

2) المرأة كانت "وسط الزحام بجلبابها وطرحتها السوداوين ولباسها البني المنقط بأخضر (....) كانت تدعك أسنانها من حين لآخر بالنشوق ليخفف ما بها من ألم وقد ترك ذلك أثرا قاتما عليها وكانت تفوح من فمها رائحة العشب العطنة.

3) هم يردون دائما بضمير الجمع المذكر الغائب ولا يتكلمون إلاّ همسا أو يصمتون. دخلوا الرّواية في جزئها الأول بلا وجوه محدّدة وبلا ملامح تأتي بهم هي بعد أن كانوا يتدربون صبيانا على الخالة سكينة (كأنما انعدمت الأسماء إلاّ سكينة) يفتخرون بجد قديم لا يقف له أبطال عشرة...

لكنهم دائما يأتون ويذهبون في اتجاه واحد هو وسط البحيرة حيث لا يعرف أحد ماذا يفعلون ويعودون في النّص كلّما كانت هناك إمرأة أو حلوى أو ولد وهم أكثر الشخوص حركة وأقلها كلاما. ويجب متابعة كل تقاطعات النص لمعرفة مواقيت حضورهم وانفراقهم والأسباب "السرّية" وراء حركتهم أما بؤسهم وعبثية فعلهم فلا تخفى على أحد.

وتتحرك هذه الشخوص، وآخرون قلة لا تختلف الا أن لها أسماء (عفيفي وكراوية) في أفق مسربل بالضباب بين بلون الرّماد الباهت وينتهي داكنا بلون الطين على شاطئ رمليّ بصخور ضخمة قاتمة أما أمواج البحيرة حيث يفترض الحركة فمتناسقة مثل خطوط أرض محروقة. ولكن حركة عنيفة تحت السطح مربدة عكرة ولها رذاذ ورغوة معتمة ...

ولأن الحركة تحت السطح. فالمعنى كذلك والغوص أجدى...

3) شخوص الصّمت الصاخب بالمعنى

هي الفلاّحة الجاهلة ذات النهدين الممتلئين أوّل ما يرى منها نهداها، ولقد كان النهد دائما رمزا للخصوبة والحياة من ذئبة روما إلى آخر الأساطير الافريقية السوداء. ماذا لو تكون هي مصر الخصبة بهرميها الشامخين، علمها الأبرز الذي لا تحتاج معه إلى اسم علم للاشارة إليها يصيدها مقاول الأنفار.(تاجرجهد بشري /نخاس) ويحيد بها عن طريقها السالكة وعن وضعها العادي المتسم بالركود يخرجها عن الجادة وعلى جادة الطريق يسفح دمها بلا فرح ولا زغاريد فلا تعارض، تستسلم لا تتلذذ بل تعاف دمها المسفوح

وتواصل حمل عبء المقاول حيث يمرّ بها على كل المهانات يستمني عليها الموظف الخائن ويجرّب فيها المراهق ذكورته .

لكن مقاول الانفار لا ينجب فيها، مخصيّ أو عنين أو ديوث يرميها بعهرها ولا يطلقها لأنه لم يتزوجها .

إنما هي خصبة وتنجب. ولكن من زناة آخرين، زوّار الليل الغامضين العرايا المهلهلين البدائيين تأتي بهم عادة النوّة /الأزمة، سكان الجزر المقطوعين عن العالم، هم طيبون في غموضهم يزورونها فرادى، يتداولونها ولا يغتصبونها. لأنها لا تمانع. يطعمون جوعها ويسترون عريها ويتبنّون ولديها منهم جميعا . . وينصرفون في غموضهم مثل أولياء الله الصالحين محاطين بهالتهم من الغرابة

ليسوا كائنات غيبية فهم يحبون الحلوى والنبوت ويتاجرون في سوق البشر وإن كانوا يترفعون عن المماحكة. لكنهم مثل مقاول الأنفار زنوا في مصر المرأة الخصبة ذات النهدين.

وسيفسحون مكانا للشيخ الصامت ثم يعودون. هو الشيخ الصامت في الزورق الاسود، النموذج السالب للشيخ والبحر لهومنقواي، لا يصيد سمكا كبيرا ولا يصارع أحدا ويستسلم للعناصر تصنع بزورقه ما تشاء مستسلم كأنه التاريخ إذ لا يفعل في اللحظة، هو الماضي الذي لا يشارك في صنع الحاضر لكنه يراود المرأة فتطاوعه وليس لها هي المنسية إلا أن تطاوع، اذاك يكتفي بإبعادها عن الحركة والبشر والسّوق، ليس لها مشاغل الأ ولديها /ذريتها، لا يزعجه وجود الذرية. يبني لهم عشّة من صفيح وقش جمعها كما يجمع طائر ودود عشّه من القش والاعواد.

واستكانت اليه "لقد امتلأ جسدها الهزيل في أسابيع قليلة وتورّد وجهها " .

أما التوأمان /الوالدان فقد راقباه عن بعد ولم يتحاوروا طيلة مرورهم في النص ولم تنبن بينهم علاقة حوار أو مودّة أو انتماء. الصغيران وحدهما تجرآ على البحر وركباه. كل شخوص الرّواية مكثوا في البحيرة الأ الطفلان، ووحدهما اكتشفا نبع ماء خارج الترعة لم يرد عليه أحد ولكن شجاعتهما وطرافتهما لا ينتبه إليها أحد .

فلمّا ان اطمأنت إليه رغبت فيه وكانت النار تخبو وألسنة صغيرة تندلع فجأة بين الجمرات المتوهجة "فكت منديل رأسها ورمت بالضفيرتين على صدرها، شمرت الجلباب حتى وسطها وخاضت في مياه البحيرة. القمر خلف سحب ثقيلة والمياه داكنة دافئة على وجهها هدير البحر يتردد عميقا في المضيق، شملتها رجفة خاطفة، كانت تغرف المياه بكفيها وتغسل فخذيها وبطنها وتحت ثدييها. في عودتها للشاطئ استندت لحافة القارب، هزته قليلا وضحكت. وقفت على الحجر تمسك بيدها الجلباب المشمور عن جسدها حتى يجف، سمعته يهمس كأنما يحدث نفسه أن أمنه ولّى وأن الألم يمزّق أحشاءه " ص ,34.

هذه هي المرّة اليتيمة التي بحثت فيها عن الحب بإرادتها وستواصل خديعة نفسها بالاطمئنان الى الشيخ الراقد في أسفل القارب الأسود كأنه في تابوت ومن أول الليل الى الشروق التالي تحدثه عن تاريخها. . . بكل تفاصيل الاغتصابات السابقة "انطفأت النار أمام العشة صاحت به أن يبتعد، استندت الى جانب القارب كعادتها حين تريد أن تنهض ورأت العجوز ينقلب مع حركة القارب منكفئا على وجهه" صفحة 53 . لقد كانت تحدث ميتا لا يمكن أن يكون سوى التاريخ ! بحث فيها قبل أن تبحث فيه عن ملجئه الأخير ليموت بهدوء وليجد من يدفنه ولقد حفر الطفلان قبره وعمقا الحفرة .بطلب من الأم.

هو التاريخ يهوّى، ينعطف، ولكنه لا يذهب معك للمستقبل بل قد يغريك عن الحاضر والراهن والمعيش بل يستحيل نوستالجيا تعود اليها المرأة في آخر النص، في آخر عمرها وقد صارت تاريخا بدورها تتوكأ على عكازين لتحمله معها رمة وأعوادا الى البحيرة؛ عمق العزلة أو لعلها تهوّي به رهبان الجزر بعد ان انتمت اليهم.

فإذا تقدم النّص إلى جزئه الثاني النوّة أو العاصفة حيث تسمع بعض الصخب لتطابق الرواية بعض عنوانها "يأتي الانفجار على غير توقع قعقعة السّماء والمطر الغزير وهدير البحر الصاخب، أمواج عاتية ظلت تتثنى طويلا دون صوت، تندفع في زمجرة ملتاثة تبتلع الارض البور وتجري في الحواري وسط بيوت الضاحية مياه برغوة سوداء تقذفنا بحطام حملته من بعيد وجثث حيوانات وأسماك ميتة" صفحة 63.

رغم هذا فإن صخب النوّة محدود في الزمن وإن علا، أما ما بعد النّوة فجدير بالقراءة لأنه يأخذ الحيّز الأكبر من الجزء الثاني والحدث الأهم في كل الحركة. هو جمع وبيع مقذوفات النوة فضلاتها . . .

ما ترميه العاصفة على الشاطئ يلتقطه الفقراء ويحدث في عالم الفقر المدقع المحيط بالبحيرة فارقا اجتماعيا يلبس فيه الحافي حذاء وتعلق فيه المرأة الخبيرة (المعلمة)في جمع الفضلات أقراطا وتفاصيل أخرى صغيرة موغلة في الفقر

وفي وهم الغنى حتى لتثير الحسد وتدفع بقية اللاّمبالين الى الدخول في معركة التقاط الفضلات .

"شمّرت جلبابها الى وسطها ورأين اللّباس صغيرا في حجم الكفّ لا يكاد يستر شيئا، صرخن منبهرات (. . .)قالت إنها بمجرد أن تجذب الرّباط يسقط وحده وجذبت الرّباط من الجانبين ورأينه "(ص68).

هي زوجة جمعة المرأةالثانية في الرواية لا تختلف عن الأولى الا بزوجها جمعة الذي سيختفي لتظل وحدها تقود الجياع وتعلمهم اصطياد الفضلات . أما جمعة، فقد جادت عليه البحيرة فزيّن بيته بسيف صدئ ونيشان قديم متآكل ثم أضاء ليله بمصباح يهتدي به في سيره الى المقهى ويتأفف من الفضلات البشرية في الطريق ويرى "أن القمر لا يظهر في البلاد التي حل عليها غضب الله"ثم يحل الصندوق العجيب ضمن مقذوفات البحيرة على الشاطئ .صندوق عجيب يتكلم عجبا ولا يفهمه أحد حتى الضالعين من معلّمي اللغات. يأسر الصندوق جمعة حتّى يسأل نفسه شاكا "من أكون "ثم يتيه في الارض محدثا الناس عن عجائب ما رأى من الصندوق ثم يعود أو يعاد به ليموت في بيته وقد صار له في تيهه كالمريدين أو لعله صار نبيّ الصندوق يبشر بفضائله وخوارقه صندوق العجب ذاك الذي عشقه جمعة فجنّ به، هل مصادفة أم حبكة الزمن الروائي.

النوّة العاصفة الموسمية تأتي من البحر ترمي على الشط ،تهدي الناس حيزات العالم الخارجي، النوة تأتي من البحر، ونابليون جاء من البحر والانجليز أيضا وأدركهم المد الانفتاحي دورة تعقب أخرى وما رمته الحملات على مصر ألم يصبهم بالجنون ألم يغير من أوضاعهم الاجتماعية دون أن يقضي على الفقر العام، حتى يدفعهم الى العراك على فضلات البحر ومن أتى من البحر.

ثم هل صنعة أيضا أم صناعة أن ينتقل الحديث في فصل النوة من ضمائر الغائب الى ضمير الجمع المتكلم أليس أن الكاتب يحيّن النص في الظرف الزماني.

النوة تتزامن وهذا ذو دلالة -مع هجوم"هم" سكان الجزر ينتهزون النّوة فيجوبون البلدة في زيارات غامضة "كانوا يأتون في الهزيع الاخير من الليل وقد بلغت النّوة ذروتها (. . .)يبدون كالعرايا في ضوء البرق الخاطف يحملون الشوم وقضبان الحديد يمرقون في الحواري يلتصقون بالجدران لاهثين وقد شهروا ما يحملون وكأن هناك من سيفاجئهم (ص64).

"تستمرّ غزوتهم حتّى يظهر الضوء الأغبش خلف الغيوم الثقيلة في الأفق فيتعلقون بألواحهم ويمضون "ص 65 .

ما هي السمات الغالبة على "هم"القادمون من الجزر، هم أوّلا غامضون بلا أسماء أعلام -وبقدر لا يدخل اليهم فيه أحد ولايجاورهم أحد من سكان الارض اليابسة ثم هم حفاة عراة إلاّ من هلاهيل تذكّر بهلاهيل المتصوفة المنقطعين الى الله؛ ثم هم فيما بينهم فقط متآلفون كالأرض المتماسكة رغم تشتتهم في الجزر يصطادون جماعة ويتسوّقون جماعة ويسرقون جماعة وينكحون فرادى كجماعة وينجبون ذرية مشتركة "يقولون ولدنا "ويظهرون صلة قربى دموية إذ يظهرون وجودهم أمام الناس فهم دائما إخوان. بعض حركاتهم بدائية كأهل الفطرة الأولى قبل المجتمع وهم فوق ذلك غير مختونين وهي العلامة الفارقة بين المسلم وغير المسلم في بلد الكاتب هل يمكن أن يكون هؤلاء "الهم"اشارة الى جماعة بعينها الى حركة بعينها كالحركة الدينية في مجتمع الكاتب ؟

أليس هذا الغموض كناية عن العزلة عن العالم في جزر مفردة وبدائية النوازع والنزعات وانتهاز العاصفة والحركات الغامضة وهلاهيل الدراويش.

ولكن إذا كانوا "هم" "هم" أولائك فعلا فما تفسير الأجساد غير المختونة، أليس لأن الكاتب يطعن في اسلامهم ويشكك في صدقه فاسلامهم لم يصل الى تشكيل خارج الجسد فما بالك بباطنه.

لكنهم رغم ذلك وعلى خلاف مقاول الانفار العنّين أوالعقيم فان هؤلاء انجبوا في المرأة الخصبة ثم لم يتناسوا ولديها، أليس الاولاد زينة الحياة الدنيا والعزوة والمباهاة في الدنيا والآخرة. ولقد عادوا وحملوا المرأة وولديها الى باطن البحيرة حيث جزرهم وعزلتهم.

وأثناء ذلك فإن الازمة متداخلة في الرواية وهو موضوع لقراءة مستقلة بذاتها.

وفي الجزءالثالث من الرواية والذي تدور أحداثه في غالبها داخل البحيرة رغم أن الكاتب سمّاه براري عودا الى لعبة التعمية والتضاد، ينفرد بالأحداث فيه عفيفي البقال وكراوية صاحب المقهى اللذان انتهيا الى صداقة حميمة نتيجة الاعتداءات المسلطة عليهما من "هم"سكان الجزر الغامضين سرّاق الحلاوة والحلاوة فقط بعد أن يرهبوا القرية جميعهما ويخلعون أبواب منازلها. وإزاء الاعتداءات المتكررة في كل نوّة وعلى خلاف التوقع فإن التاجرين لا يعاديان أهل الجزر بل يحملان اليهم قربانا مما يشتهون، كرتونة من الحلوى ومعزاة سوداء وإذ لا يجدون مزارهم يكرّرون تقديم القربان. في أثناء ذلك تطور بينهما الحوار وهوالحوار الوحيد المطوّل في الرواية حتى صارا يتساءلان عن سرّ الخلق الالهي وعن الانبياء وتجرأ

في الاثناء على البحيرة وسبحا وتكاشفا وصار لديهما طموح لاكتشاف الآخرين.

"نراهم ويروننا
ونعرف الحكاية"

ولفرط وعيهما الجديد أحبا الغربان ووجداها جميلة واغرما بأهل الجزر ولبسا جلابيب بيضاء ثم دخلا قوقعتيهما. "لم يعد يسمع لهما صوت وظهر على وجهيهما شحوب وقتامة ونظرة شاردة هي سمات كنّا نراها على وجوه من سبقوهم للمتاهة "ص128

ثم رحلا ذات صباح باكر (...) انطلق بهما القارب الى عرض البحيرة وغابا عن الأنظار...

جذبهما مغناطيس سكان البحيرة -الغربان- حتى انقلبا على نفسيهما وعلى أهليهما.

"هل رأيتَ في الدنيا رجلا مهما كانت صفته يمر على بيته كالغريب " ص131" لم نسمع أبدا عن رجل يحرق بيته ص131 أليست هذه مظاهر الهجرة ونتائجها.

هاجر الرجلان هجرة بالغة حتى عادت بهما النّوة جثتين عاريتين، مفضوحتين.

والأرملتان المعلقتان بوهم عودتهما ولو بعد حين تخرجان في النوّة -كل نوّة- لتعرفا نهاية الهجرة الى سكان الجزر فتجدان الجثتين.

"تسحبانهما واحدا بعد الآخر وتمدّدانهما على الرمال الجافة، تفرغان فميهما من الطحالب، وتنظفان أنفيهما وأذنيهما وتلفان جسديهما العاريين بالملاءتين وتجلسان عند رأسيهما " ص134.

*كما هي الزوجة /الام دائما تثبت عندما يهاجر الابناء / الرجال ثم تحتضن العائدين ولو جثثا طافية، هذه حركة وفاء.

وهناك حركة وفاء أخرى تختم الرواية..

الخرسانة تنمو والجرافات تتقدم ،والفراغات تمتلئ "رسا قارب أسود (...) نزلت منه امرأة تتوكأ على عصا يتبعها رجلان (...)أخذوا يحفرون أخرجوا عظاما وضعوها في جوال وجمجمة مسحت عنها المرأة التراب بذيل جلبابها (...)سوّوا الحفرة وساروا عائدين ومعهم الجوال والصندوق، انطلق القارب الى عرض البحيرة.."

هي المرأة الأولى ذات النهدين.. وفية لشيخها، تاريخها الذي عطف عليها يوما حتّى تورّد وجهها.

ولكن قبل أن تغيب المرأة وتغيّب تاريخها معها "التفت المرأة قبل أن تصعد القارب، وأشارت بعصاها نحو البيوت "حيث العمران ينمو والناس يدبّون والمجتمع يفعل "ونظر الرجلان حيث تشير هل - مصابة بوعي سكان الجزر -تبيّن لهم طريق الشر الذي عليهم أن يجتنبوه أم نادمة على ما اتخذت من سبيل معهم تشير لابنيها لتبين لها طريق العودة الى الناس والمجتمع والحياة الحيّة.

ربّما... فما هذه الاّ قراءة قد تكون جانبت النص فقد تمتع الكاتب بغموض نصّه .

4) ثم الخلاصة

ان سمح لنا الكاتب بأن نفهمه في هذا الاتجاه وهو من حقّنا .فإننا نخرج هذا النص من أدب الغريب الى أدب التقية تأصيلا لتقليد التخفي كلما تعددت أسباب الخوف .وإخوان الصفا تاريخ يعلّم وعصرهم علمهم التقيّةوعصر البساطي به شبه من عصرهم والارهاب يتّخذ وجوها وكذلك الأدب .

في صخب البحيرة ....وجوه أنثوية لها الضعف والانحناء والخنوع وفقدان البوصلة لكنها تظل أنثى يستبد بها الوفاء لرجالها.. وإن هجروها الى الكهوف المغرقة في الظلام -ويكفي الرجوع بالنص الى هذا المستوى من الرّمزية ليعاد به الى واقعيته والى عاديته وعادية الكاتب .أفلا يمل الادب من تأنيث الوطن فقط لأن الارض تصرّف في المؤنث .

صورة قديمة جدّا ومكرورة وان غلفت في الرواية بغلاف من الحداثة الشكلية فيما يسمّي بالرواية الجديدة التي تنحو للغرابة والغموض ولن تصل الى جمالية مائة عام من العزلة لماركيز وعبد الرحمان الشرقاوي كان أقرب للأفهام لذلك كان أخلد أثرا .كان حداثيا جدا .

وهم، الغامضون... الذاهبون بالناس الى المجهول والى الانعزال والتقوقع هم سرّاق الحلوى الحفاة العراة البدائيون -ان صحّ ما توقعته -فإن هذا أبلغ الاوصاف التي نعتت بها التيارات الدينية ولكن ازاء صورتهم ينتبه القارئ الى أن الكاتب يقف عند الوصف لا يتجاوزه. يترك عند القارئ اشمئزازا كبيرا ولكن هل تكفي إثارة الاشمئزاز هل لأن الكاتب يتورّع عن الصّراع اليومي الممجوج، أفليس مثقفا مناضلا. هل يصيح بانتهاء الانتماء الواقعي الاشتراكي ليترك للقراء حرية اتخاذ الموقف إزاء ما يقرأون أم هو انتماء معلن في غموض الكتابة... تقيّة ليس إلا"...

أما ما رمت الأنواء على مصر فكثير... ومغر.. لعل منه ما كان يحمل الكاتب من فكر وأسلوب.

الكتابة القصصية والقراءة المولدة في : عجائب زمن..لعبد القادر بن الحاج نصر

يحيى محمد *

تمهيد :

ظلت الدّراسات المتخصّصة في القصّة التونسية قليلة لحد الآن، تلك التي تحاول رصد اهتمامات كتّاب هذا الجنس الادبي في القصة القصيرة والرواية من جوانب المضامين الاجتماعية والفكرية التي تطرح الهاجس النفسي هذا الذي تناوله الكتابات الحديثة.. والتحليل المنهجي في حد ذاته يوضح اتجاهات هذه الكتابة أو تلك..

لا سيما في اختيار البعد النفسي باعتباره يندرج في معاناة الكاتب والقارئ معا. من هذا المنطلق تطرح مجموعة القاص عبد القادر بن الحاج نصر (عجائب زمن) التي صدرت أخيرا عن دار شوقي للنشر هذا التمشي، بعد أن أكد الكاتب من خلال نصوصه الجديدة اهتمامه بترصد الظاهرة المغايرة في الكتابة القصصية من حيث معرفة كنه الاسلوب وفلسفته وخصوصية النص المشبع بالحيرة بلا حلول مسبقة ونتيجة مفرغة... وقد كنا قرأنا لعبد القادر بن الحاج نصر من قبل جملة من النصوص التي صدرت له سواء في الصحافة أو في كتب.

مثل : السكين التي ذبحت عزيز- فحولة النساء- نوم العسل المر- محاكمة ام السعد للعشيرة- ورواية : امرأة يغتالها الذئب- ومن خلال ذلك نرى ان هناك نوعية جديدة من الكتابة تستنطق. ذاكرة القارئ لتعقب حرارة التنقيب عن النفس في نقش الكتابة من ذات الفرد وإليه ثم الى المجتمع وبدقة التحاور ومناقشة الاهتمامات عبر شخوص وأحداث تحاول أن تكون حاضرة في اللعبة المشهدية بدل أن تظل على هامش هذه اللعبة مع قراءة تستبعد الحكم المسبق، والرأي المطلق، بل هي قراءة حول القراءة المولدة للابداع بين الكتاب والكاتب والظل المتقارب ..او لنقل انها قراءة مفتوحة للغوص في الظاهرة وسنرى .

في القراءة المولدة :

ان الباحث حين ترتكز قراءته على تناول الجوانب العامة في النص القصصي أو الروائي لا يكون بحاجة الى تخصيص منهج القراءة نفسها تجاه بعض الأبعاد التي يمكن للكاتب أن يحاول نحتها بصورة أو بأخرى.. أي بمعنى أن يسمح النص المكتوب بأولوية توليده في الاغراض والدلالات المعرفية داخل او خارج النص نفسه... خاصة حين يتعلق الامر بكتابة القصة القصيرة.. ولأنها قصيرة في ومضتها وحدثها وشخوصها طويلة في تخيل مؤهلاتها المولدة للمعاني والافرازات عند القارئ... ولعل استيعاب الظاهرة النفسية في الكتابة تمثل بيت القصيد، وقصيد البيت بصورة بارزة.. فالصورة تتطور بخيالاتها وخصائصها التسجيلية من حالة الى اخرى.. وقد ثبت نفسانيا أن الكتابة بهذا الأسلوب من شأنها أن تسمح للقارئ باضافة الكثير من الجزئيات من دفتر الكتابة الثانية كما يقال عادة! . وبهذا تبلغ الكتابة شكلها الفني.. اذ كان للسمات النفسية دورها البالغ في اظهار التطور الفكري والاجتماعي والسياسي.. وهنا قد لاحظ عبد القادر بن الحاج نصر- تحرك المرأة الواعي لكل شيء حولها وبها ومعها...فهي

---

*أديب تونسي .

طاقة مولدة لكل فعل حضاري كما أنها حركة انتاجية بمعنى عام ليست داخلة في حساب أي كان فضلا عن كونها سمة خاصّة في تيّار الوعي الفكري المعاصر. . تعي الواقع وتسهم في تغيراته. . .

إن للقصة القصيرة دلالة فنية وومضة أدبية ومقدرة على البقاء والاستمرار في المنهج الفني القويم. . وهنا مع. . عجائب زمن تظل مشحونة بالاجواء النفسية وتأسيس تجربة القراءة والكتابة معا. . اي لعلنا نرى توليد المعاني والاضافات تتكرر من صورة الى أخرى في القصة القصيرة الواحدة، او هي حالات تدور في حدث معين لكن هذا الحدث يكبر او يصغر، يتقلص أو يمتد يذوب او يثبت. بحسب البنية التي تألف منها. . أي أن القراءة المولدة للمعاني نفسها ليست مسلطة هيكليا أو هي تتأرجح بين بين. . بل هناك قناعة فنية محورية تربط بينها من الداخل!

وبعبارة اخرى ليست قراءة المقاييس، أوقل لعلها تنبثق من رؤية ثانية وكتابة موازية. . سنرى. ان كتابة عبد القادر بن الحاج نصر- هذه هي كتابة ايقاعية للزمن. . بأسئلته السهلة والمعقدة سواء اتصلت بالحاضر أو الماضي. . أو جاءت تحاول البحث عن اشارات المستقبل كما تضمنه نص: . . "فحولة النساء" حيث جرس الزمن ينبه، ويتحرك لفتح الباب وقد واصلت زبيدة الطريق وايضا كما في نص: نوم العسل المر. . أو اسطورة الخوف بين السيطرة على الكيان وعدم الايمان به وانتزاعه من النفس وأدران المرارة. . أو في محاكمة أم السعد للعشيرة. . في شكل آخر من اشكال المخاوف. . بين الصبر على العطش سنوات والصبر على الجوع اطول وقد امتدت مواسم الغضب حتى كادت تكبل الذاكرة بشتى الهواجس! . أو كما حدثت قصة : السكين التي ذبحت عزيز" وقد ظل عيسى يتأمل صورة الشمس وقد اصرت على الظهور له لدحض الظلام واشاعة النور. . . هذه اذن أفكار عامة تندرج في المحك الذي يكتب به عبد القادر بن الحاج نصر وحوله محك الواقع الغزير الذي يطفح بشتى الاحداث التي لا يديرها بصورة اعتباطية حيث يدخل الكاتب في قراءة الوعي بالجنس الادبي لاستجلاء الكتابة وتغيراتها المسقطة في الزمن. . لا سيما وعبد القادر بن الحاج نصر في رصيده كتابة تربطه بها وشائج بنيوية وخصائص متلاحقة تنسج وتستنتج. . كتابة تحاول استقراءالرؤية باختيار لا يخلو من التجديد خاصة في هذه الفترة .

الكتابة العفوية :

الكتابة عند هذا الكاتب لا تخضع للتسلط المسبق على الاحداث. . معنى ذلك ان يكون بعيدا عن شخصيات نصوصه كي يترك لها حرية التحرك فتعبر بعفوية. . أي ان هذه الحرية تسمح للقارئ بالغوص في النص لكتابة النص الآخر. . ومن هنا يمكن طرح تحديد جوهر الكتابة القصصية والروائية هل يتماشى فعلا مع ابجديات هذا النص أو ذاك مع مضامين واشكال اللون الفني ويعني البعد عن القوالب الجاهزة؟ عبد القادر بن الحاج نصر يترك حرية التعبير لشخوصه بعد ان تتضح له المساحة النصية اذ يرى ان من اخطر مزالق الكاتب ان يتعمد السيطرة على شخصيات عمله بنية مبيتة، وبتحديد ضيق لا يسمح بالتنفس والتأويل الواسع لدى القارئ وهو عنصر مكمل لفضاء الكتابة. . ثم ان الكتابة العفوية لا تعني الخروج عن تجليات النص القصصي أو الروائي. . اي ان الكتابة المستقبلية بحاجة الى فتح آخر. . أو فتوحات مضيئة على اساس تنوع الجنس الادبي. . لذلك تكون قراءة هذا الاثر او ذاك قراءة واعية مدركة لضرورات التعبير والمجانسة على ان الكاتب القصصي والروائي يمكن له ان يطرح الكثير من تجربته في صميم البحث عن الادوات والاضافات للانخراط الواعي في الحداثة انطلاقا من القاسم المشترك بين كتاب الشرق او الغرب. . بين فتح الابواب وغلقها. . التيارات والمناهج واساليب طرحها هنا وهناك. . لاسيما والاجناس التعبيرية هي مضامين واتجاهات ليست حكرا على كاتب دون آخر بقدر ماهي فضاءات ابداعية من المويلحي الى نجيب محفوظ. . سارتر. . ادونيس. المسعدي.- وغيرهم. . ثم هناك معايير التعبير في الكتابة الروائية والقصصية. ماهي متطلباتها المضمونية والفنية في ضوء هذه العفوية. . وهل مسؤولية الكاتب تتجاوز فهمه ومفهومه لهذه الكتابة في الحيز المحدد. . وهل مقومات النص الداخلية والخارجية من مسؤوليات الكاتب وحده ام يشترك معه المجتمع بشتى اطرافه. مع ابراز ابعاد الجهد المبذول بدرجة أولى. . وما هي منزلة الخطاب النقدي في كل ذلك وهو في تفاوت زمني بينه وبين النص الفني. . لعل الكتابة هنا تتجاوز كل المقاييس والطروحات لتكون معبرة بحق عن الوعي النقدي العميق الذي يتصل بالعفوية والحرية وبالتالي عفوية الصراع في النص .

لغة القصة والرواية :

(اننا امام جنس ادبي يحكم التاريخ ولادته وتنوع مساره لغة وفنا. .) (1)

دون الدخول في تشعب استعمال اللهجة المحلية في النص القصصي والروائي فان عبد القادر بن الحاج نصر يرى ان هذا الاستعمال لا يمكن ان يتقيد براهن التعبير المسبق لان المسألة تتعلق بتفجر ذاتي سلوكي. اجتماعي وفق الممتلك التعبيري لشخوص أي نص وايضا ما تتحمله شحنات الفضاء الدرامي من فرضيات يمليها الحدث وكيفية استنطاق الشخوص.. على ان الفصحى لا نزاع فيها اطلاقا من حيث المبدأ.. فالحيز المكاني والزماني والنفساني يجعل الكاتب امام حالة الحرية التعبيرية لمناخ نصه على ان اللغة تظل المؤشر الحاسم في نفس القصة والرواية، وهي السؤال الدقيق والرقيق ايضا في حركة هذا الجنس الادبي مع عناصر اخرى لا محالة تساعد على تغذية الحوار واستجلاء المضمون الادبي والفني لتحقيق الرؤية الحضارية في النص المستقبلي!

تبقى مسألة المذاهب الادبية قد تعيش اطول من فترة انبثاقها او تستبدل بغيرها كما يجري الآن في الساحة الروائية والقصصية المعاصرة.. اذ ليست هذه المذاهب جامدة وغير متحركة فهي من ابتكار العقل الانساني قد تتلاءم اولا مع مستجدات أي عصر خاصة عصرنا عصر الدخول في مراحل اخرى من الفعل الابداعي والتحرر من السيطرة المحنطة.. اذ يطرح النص الابداعي الجديد الكثير من الرؤى بأساليب جديدة لم يتطرق اليها في الماضي البعيد او القريب فالكتابة الوجودية الرمزية والذهنية قد تغيرت عما كانت عليه في السابق..

حتى الكتابة التاريخية للغوص في بعض الاحداث والهزات السياسية المحلية ومنها الى العالمية طبعا قد شهدت تطورا ملموسا من نص لآخر.. كذلك نص الذاكرة والقصة البوليسية والرواية الاجتماعية وما الى ذلك اي بما يتفق ورؤية الكاتب ومنهجه الفلسفي في الكتابة التي بامكانها الاتيان بالبديل الآخر المقنع طبعا..

في الحركة الابداعية :

"ان الطريقة النثرية والفنية تعتمد على ابراز الصورة غير المتأثرة بالظرف العابر" (2)

وبما ان النص القصصي والروائي له دور خطير في بلورة مسارات الحركة الابداعية الادبية والفنية فانه ينبثق منطقيا عن بنية ورؤية امتاعية ان صحت هذه العبارة وذلك ما يراه عبد القادر بن الحاج نصر سواء للتعبير عن الذات في الماضي والحاضر والمستقبل لان الكاتب انما يكتب بنفس ابداعي مستمد من هذه المتعة اذ بدونها لا يتجاوز نصه حدود كلماته وحروفه المجردة! رغم ان الكاتب ظل يعايش شحنات عاطفية انسانية غزيرة بمعاني الاحساس والفعل التغييري على ان الكاتب ليس باستطاعته ان يتخلص من الارث الانساني والحضاري المتداخل والمتلاحق.. فيكتور هيغو ومارتين وتشيخوف وغيرهم هي داخلة في ذاكرة هذا الارث يتفاعل بدورها مع القيم الجديدة أو القديمة المتجددة بتجدد الزمن طبعا!

ان المفاهيم الفكرية الواسعة في تطوير حركة الابداع الادبي لا تفصل مرحلة عن أخرى ولو اتهمت بالعجز والفشل اذ ستكون المرحلة أو المراحل الموالية مفسرة لها ومفجرة للطاقات الواعدة انطلاقا من حرية الكاتب وارادته واستقلاليته في الوعي بمظاهر نصوصه ومنطلقاتها الموضوعية... ان هذه المرجعية الثقافية والسلوكية قاعدة معمارية في تأسيس حركة الابداع الادبي اذ بدونها تنهار عملية البناء الحضاري للابداع..

بخصوص الكتابة النسائية المنبثقة من المرأة أو حولها يشير عبد القادر بن الحاج نصر الى ان النص الابداعي هو كل لا يتجزأ سواء انطلق من الرجل أو المرأة علي حد سواء.. غير ان النظرة القديمة التي تفصل بين الجنسين ما تزال آثارها باقية وان كانت الخصوصية الابداعية متباينة بين النوعين شكلا ومضمونا ولو ان الكاتب حسب بعض المصنفين لا يرتبط بخصوصية مسبقة كما هو معلوم.. بدليل ان المرأة الكاتبة تبدع في كل المضامين والاشكال الفنية حتى في الموضوعات الجنسية التي كانت حكرا على الرجال.. وان وجود المرأة في النص الابداعي والكوني عامة هو وجود نفساني اجتماعي سلوكي دائب الحركة الفعلية ذلك ان المرأة سواء كانت كاتبة ام لا فهي مبدعة في مجالات عدة من البيت الى الحقل فالمعمل وبالتالي في الحياة العامة اطلاقا لهذا من الخطأ ان يحصرها الكاتب في الجنس والشحنات العاطفية المجترة دون اي شيء آخر.. والمجتمع الرجالي بدون المرأة لاقيمة له.. كذلك الشأن في النص الابداعي المتكامل ولم يزدهر الابداع الادبي والفني الا متى كانت المرأة حاضرة فيه بما في ذلك القصة البوليسية، الجوسسة، الرمزية، التاريخية، قاسم مشترك بين الجنسين وخاصة على محك النشر وتجربة نادي القصة" رائدة في هذا الشأن .

الواقع ان القصص الاخيرة التي ظهرت لعبد القادر بن الحاج نصر في الصحافة تطرقت الى المرأة في مكوناتها الطبيعية الخاصة والمشتركة مع الآخر في مستوى الانتماء الحضاري واثبات قدرة هذا الجنس في استيعاب اي مشكلة

اجتماعية وانسانية بلا شك .. كما في نص (امرأة يغتالها الذئب) تلك التي اظهرها الكاتب خصبة الخيال، قوية الارادة مكتنزة لشتى المكونات الذاتية منطلقة من عقلنة المعايير التي استطاع الكاتب ان يوظفها في الرواية بوضوح .

مع اطراف الابداع :

ان الكتاب امام شريحة من دور النشر متنوعة في القطاع الخاص معتمدة على رؤيتها وامكانياتها الادبية والمادية واختياراتها الحرة طبعا. .لكن علينا ان نتفهم مستلزمات النشر عامة ونشر الكتاب الثقافي بالدرجة الاولى الذي يندرج في الحس الاجتماعي والسعي الى الرقي الحضاري. . خاصة وبلادنا في اعلى هرم للسلطة (سيادة رئيس الجمهورية) طبع الثقافة الوطنية بانفتاح الآفاق وملاحقة التحولات وشتى الرهانات. .نحن نطلب التعاون الواضح مع دور النشر بعقلية وطنية وثقافة سلوكية ترتقي بنا جميعا نحو التقدم والمثالية في شأن خطير من شؤون الفكر. . .بدءا بنسب حقوق التأليف واجالها المعقولة كذلك الحقوق المجاورة المنصوص عليها عالميا. . .ذلك ان الابداع مهما كان نوعه هو جهد فكري وعلمي وفني مبذول . .كذلك النشر وشتى قنوات الايصال والاتصال السمعي البصري- يجمع القاسم المشترك بينهما ولا يفرق ! ثم ان الحقوق مسألة مشتركة ومقدسة بين اطراف الابداع وهذا هو المعقول الذي ينبغي ان يطرح بأسلوب حضاري بعيدا عن فكرة "البقرة الحلوب" والجشع المثقوب!

في الحس الفردي والجماعي :

من المنطق ان يخوض الكاتب في مسألة الحس الفردي والجماعي بالنظر الى الاسلوب الذي يعتمده في الكتابة القصصية والروائية (3) ويبدو ان عبد القادر بن الحاج نصر يستمر على استيعاب هذه المسألة الهامة في جل كتاباته ذلك ان الكائن القصصي والروائي هو كائن ملموس فعلا يعبر عن ظروف اجتماعية وغيرها وبهذه الصورة يفرز الكثير من العلامات التي تدل على الوجود الفردي والجماعي في العمل الابداعي بحساسية متفاوتة ومهما يكن من امر فان طرح الحس بوجهيه الخاص والعام في الاثر الدرامي يفضي لا محالة الى ردود فعل تتناول هذا الاسلوب وذاك من متاهات وجودية متباينة مفضلا عن اختلاف الصياغة من القصة القصيرة الى الرواية طبعا. .ولعل عبد القادر بن الحاج نصر في (عجائب زمن) قد سعى الى التلميح اكثر من التوضيح. .كما في اقصوصة "معادن النساء" تلك التي لمح فيها الى الحس الفردي داخل كيان امرأة مدللة تهتم بمظهرها بصور عديدة تتجاوزها نحو الآخر في الشارع في السوق حيث يصعد الحس الجماعي من قبيل الانفعال والتفاعل مع المرأة الأنا والآخر في نفس الوقت فهي بهذا المفهوم بعيدة كل البعد عن المرأة العادية البسيطة وان كان تصرف بطلة الاقصوصة يندرج في التلقائية الحية، فهي في النص من البداية ذات شخصية ثابتة الوثوق، متألقة الشروق. .ولعل صورتها هي المجسمة في غلاف الكتاب فعلا وبهذا التجسيم الفني وضع الكتاب شخصيتها في ميزان يخالف الميزان الذي نضع فيه المرأة عادة ! . فعجائب زمن في نظري لا يوضع في زاوية التعجب المستبطن للانات والتأوهات وبالتالي الحسرة على ما قد فات بل ان العكس هو الصحيح. .اذ من المتغيرات ان تكون المرأة المعاصرة ليست في الحس الفردي والجماعي الذي فات امده، هي متماسكة قوية من معدن مغاير. .

ان المجموعة القصصية "عجائب زمن" هي محك فكري واجتماعي للحس الفردي والجماعي كأني بمؤلفها قد اجاد الغوص فيها في مدارات حسية ومادية لمجتمع هذا الزمن الذي لم تكن عجائبه غير مألوفة أو هي بعيدة كل البعد عن التصور الواقعي. .بل انها عجائب طبيعية جدا من جنس السلوك البشري. .فقد طرحت هذه القصص القصيرة عديد المسائل التي تحرك هذا الزمن والى الابد طبعا مثل مسألة الهجرة في اهلا يا حسونة التي هي محاولة نقدية سردية لواقع غائب غياب الحضور، وحضور الغيبة في نفس الوقت .

ان قصص هذه المجموعة التي بلغت (23) قصة قصيرة لا يتحول صاحبها بينها ملتقطا بعدسته اهم المشاهد التي اراد تصويرها فتوغرافيا بل كان في نظري يعرض متاهاتها على القارئ الذي هو بدوره يعيد كتابتها من جديد وبأسلوبه الخاص مادام الكاتب يصر على ان الكتابة عفوية وليست من نوع العلب الجاهزة، على ان فسيفساء هذه القصص قد ضربت بسهم صائب في الاضافة والتنوع من الوان الزمن بقدر مابدا للكاتب من مساحات ادار فيها احداثها المختلفة. .

ان "عجائب زمن" هي ايقاعات العصر جملة وتفصيلا يتنقل القارئ بينها بطلاقة قرأ الكاتب سطور هذه النقلة عبر لعبة مشهدية ميزت المرأة بسلوكيات خاصة ابتداء بقصة (معدن النساء) وكأن عبد القادر بن الحاج نصر الحت عليه مشاكل هذا الزمن وتحولاته المفاجأة بان يردد مكانة المرأة في نصوصه وكأنه ايضا في رحلة صراع مع زمن العجائب ردا على ضياع المرأة العربية بين متاهات عجيبة حتى هذا الزمن

فهل أن هموم المرأة العربية اكثر من ان يشار لها في مجموعة قصصية او رواية ثم هل تقنع هذه النصوص بما تجله من ردود سردية في ضوء اضاف الخطاب الادبي والاجتماعي والسياسي الآخر.. من وجهة اخرى لقد تنفست هذه المجموعة في خضم الزحام الذي شارك فيه عبد القادر بن الحاج نصر زحام النصوص حول المرأة ودورها الحاسم في فض عديد المشاغل من مجمل الحس الفردي والجماعي في الآن نفسه..

يمكن ان تكون الهجرة الداخلية اقوى واشد من الهجرة الى الخارج وبالتالي في مستوى الغربة النفسية بما تحمله من عذابات واوهام مدفوعة بجملة من الاسئلة الحادة احيانا...، القراءة التي فتحت بها الكتابة حول مجموعة "عجائب زمن" تدخل في مضمون ما بعد القراءة.. وبعبارة أخرى: هل الحس الفردي والجماعي في هذه القصص يشتق من سريان السرد وحدود الحوار ودور البطل عامة سواء في قصة معدن النساء أو حضرة الاخ صبحي أو غيرهما.. ثم ما معنى الصراع النفسي في مفهوم الكاتب الذي يمثله (صبحي) أو غيره لا سيما وهاجس العشق يختلف بين الموقف واللحظة الزمنية التي يعيشها الانسان في ضوء الغياب والحضور والتصرفات الظاهرة والباطنة المتلاحقة هنا وهناك ..للاجابة.. اقول بان هذا الصراع الداخلي طرح على الكاتب بكل لهفة اكثر من سؤال اذ لا توجد اجابة مطلقة ذلك ان الحدث القصصي في جانب الحس الفردي والجماعي تمليه الحيرة الداخلية للبطل وكأني بالكاتب يدلي بدلوه في مسألة الضياع الداخلي بثراء فني في رحلة عمر البطل بصورة أو باخرى بلقطات لا تكلف فيها أو هي ليست من الماضي المحض او الحاضر المحدود.. أي ان هموم البطل ظرفية تعيش زمانها. واوجاع الزمن وعجائبه متكررة اذ ليست حكرا على فترة دون أخرى اي بعبارة أخرى ليست الصورة للصورة أو البوح للبوح والوضوح للوضوح كما يفهم من القراءة للقراءة.. فقصة (مصرع شأة) يمكن ان تكون صورة لمصرع ذات انسانية...أو تمزق حالة نفسية أو حالة غريبة من حالات عجائب زمن ان النص في مفهومه العام هو اشارة فقط لحالة معينة تثري الحس الفردي والجماعي لحالات مشابهة كما ان صور الاجهاض والانكسار والدمار هي من صور الزمن عبر لحظات غزيرة بالحقد أو الحب بالاطمئنان أو الخوف.. والنص يفتح نافذة يطل منها على هذا الواقع أو ذاك في عملية الصراع الوجودي المستمر.

ان "عجائب زمن" لا تنقل حيرة المرأة على حساب الرجل ولا العكس بقدر ما كانت المجموعة القصصية كلها ساحة لتفجير حمى النفس الأمارة بما في الجسد ومساحيق الجسد من اثارة وتراكمات حضارية مختلفة.. كما في: "حرقة الايام الصعبة". ان الحس الفردي والجماعي في عجائب زمن هو مسألة اسلوبية لا اختلاف فيها من نص لآخر في علاقة وجود. ايهما اجدى واوسع استعمالا حقا اننا امام نصوص حائرة ومتاهات نفسية حادة، وطبائع ومفاهيم تطرح مشاغلها باسلوب الكاتب محاولة الاجابة على قدر السؤال وتفاعله مع هذا الوجود الفردي والجماعي في الحسين المتباينين فمفهوم الأنا والآخر بين الانانية الفردية والجماعية يطرح في هذه المجموعة عبر محاولات ولا اقول حقائق والمحاولة في الاثر القصصي أو الروائي تثري الجوانب الموضوعية لدى القارئ أكثر من كونها تعبر عن حقائق اذ الحقيقة نسبية وان وقع التسليم بها! و القصة التونسية تحاول دائما ان تقدم الكثير من الاضافات النوعية في الحس الفردي والجماعي في ساحة الفن الادبي كعلاقة المسرح بالادب مثلا وتباين منهج الكتابة المسرحية والروائية وما قد يطرحه اي جنس ادبي أو فني من معايير ومفاهيم في جوهر الصراع الانساني .. هذه لمسة من لمسات القراءة "لعجائب زمن" عبد القادر بن الحاج نصر محمولة في الواقع الى زمن مطلق في محاولة لرؤية جوانب من حياة الانا والآخر في خضم المتغيرات والمؤثرات الاجتماعية ومقارباتها!

هوامش :

(1) من مقدمة الزيني بركات لجمال الغيطاني بقلم فيصل دراج (عيون المعاصرة) التي يديرها الاستاذ توفيق بكار- دار الجنوب للنشر 1991 .
(2) الحركة الادبية والفكرية في تونس للشيخ محمد الفاضل ابن عاشور الدار التونسية للنشر - 1983 .
(3) في نقد القصة والرواية بتونس للدكتور نور الدين بن بلقاسم الدار العربية للكتاب 1989
(4) الكتابة القصصية في تونس خلال عشرين سنة : 64 / 1984 - رضوان الكوني منشورات قصص 19 لسنة 1993 .

المهرجان الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري بجربة الهوية والذاكرة وتحديات العولمة

مريم كافية

في جزيرة جربة وعلى امتداد أسبوع كامل (من 19 إلى 26 جويلية 99) انتظم مهرجان جربة الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري في دورته السابعة.

حفل السينما لهذه الدورة كان حفلا كاملا ثريا مفتوحا على السينما في كل القارات فكان الموعد سواء داخل المسابقة أو خارجها مع أهم وأحدث الافلام السينمائية القصيرة والطويلة، الافريقية والاروبية والامريكية.

ولما تعيشه السينما السورية من انتعاشة فنية فان المهرجان عمد إلى تكريمها وذلك من خلال دعوة العديد من المبدعين السوريين في مجالات الاخراج والتمثيل والنقد السينمائي كالفنان أيمن زيدان والمخرج ريمون بطرس والناقد السينمائي حسين ابراهيم وغيرهم... وكذلك عن طريق عرض أكبر عدد ممكن من الافلام السورية من الجيلين، واعترافا من المهرجان بقيمة الفقيد فريد شوقي فقد تم تكريمه بحضور زوجته وابنته الفنانة رانيا فريد شوقي.

وكما جاء في كلمة افتتاح التظاهرة فان "عرس السينما هو أيضا عرس الفكر" ومن ذلك كان البرنامج موزعا بين العروض السينمائية المكثفة والنقاشات الفاعلة والمجالس الثقافية المسؤولة.

ولايمان هيئة مهرجان جربة الدولي للفيلم التاريخي والأسطوري بأهمية طرح الاشكاليات المصيرية وفاعلية التساؤل والنقاش في كشف المنافذ وتحقيق التطور ارتأت اختيار اشكالية "الهوية والذاكرة وعلاقتها بالأناوالآخر تقاطعا وتكاملا" محورا رئيسيا للمجالس الثقافية لهذه الدورة.

وقد وزعت الاعمال الثقافية على ثلاثة مجالس:

I-السينماءات العربية وتحديات العولمة

ترأس المجلس الاول الذي انعقد يوم الاربعاء 21 جويلية1999 استاذ اللغة والآداب الفرنسية بكلية صفاقس لسعد الجموسي، وقد تمحورت حول "السينماءات العربية وتحديات العولمة" وتضمنت مداخلتين وثلاث شهادات.

المداخلة الأولى كانت بعنوان "الثقافات الوطنية والمحلية في مواجهة العولمة" وهي من تقديم الاستاذ فتحي التريكي وقد استهلّها بسؤال مركزي وهو "كيف نعرف الهوية بين سؤال من نحن وما نحن؟"، وفي إطار بحثه عن مفهوم الهوية أبرز المحاضر انها أي الهوية تنقسم إلى قسمين، الهوية المنغلقة والهوية المنفتحة. ولعلّ القسم الأول يعد الجانب السلبي في مفهوم الهوية إذ في إقصاء الأنا للآخر وانغلاقه على ذاته طمس للهوية الفاعلة والمؤسسة. أمّا الهوية المنفتحة، والانفتاح هنا بمعناه الجوهري المحافظ على الاصالة والحضارة العربية برغم التفتح على الحضارات الغربية -فهي التأسيس للذات وهي ثبات للذات أكثر منها ثبات في الذات. ومن هنا خلص التريكي إلى القول بأن "الهوية ليست شيئا جامدا وانّما هي قابلة للتحول"، بل لعلها تجمع بين الثابت والمتحوّل، والثابت هو صورتنا عن ذواتنا المنطلقة من انتماءاتنا الثابتة دينيا، تاريخيا، حضاريا، لغويا، ابداعيا...

والتحول هو صورتنا اليوم، تلك الصورة المتحركة الساعية إلى التطور والتجدد. فلا مجال للاعتزاز بذواتنا الا إذا كانت ذواتنا مؤسسة، فاعلة ومساهمة في محفل الابداع في جميع المجالات: سياسيا، ثقافيا، علميا، جماليا...

هذا هو مفهوم الهوية من منظور فتحي التريكي وعلى السينماءات العربية تحديد اختياراتها على ضوء كل ما من

شأنه ان يرتقي بحضارتنا ويؤسس لهويتنا العربية المستقلة.

وقد انتهى المحاضر الى القول بأن الهوية ليست أن أقول أنا عربي مسلم وإنما أن أقول أنا تونسي عربي مسلم، مؤسس لذاتي معتز بها منخرط في يومي لكي أكون ماسكا بغدي كما أني عالم بأمسي فالمسألة بالاساس هي مسألة فاعلية تاريخية متحولة.

تمحورت مداخلة الناقد السينمائي السوري حسين ابراهيم حول "الهوية والذاكرة في السينما السورية "وهو العنوان الذي اختاره لمداخلته.

تناول المحاضر أبرز محطات التجربة السورية ومدى مساهمتها في بناء سينما عربية تحمل طابع الهوية وتؤسس للذات العربية.

ان العمل السينمائي من وجهة نظر حسين ابراهيم "شاهد من شواهد الانتماء ومظهر من مظاهر الاعلان عن الهوية "فكل الاختيارات المتعلقة بالشريط اختيارات معلنة عن الهوية، المكان، العلاقة مع المحيط، العلاقة بالوعي، الاكسسوارات من ملبس وأكل ولغة وعادات... ولعلّ أهم ما بيّنه الباحث أن "الانتاج السينمائي ولكي يكون منطلقا من عناصر الهوية ومؤسسا لها يجب أن يكون عربيا لحما ودما، إنتاجا وفكرا وموضوعا وتمثيلا وإخراجا ولغة وزمانا ومكانا وتمويلا" إذ أن التمويل الاجنبي في اعتقاد المحاضر يؤثر في نوعية الافلام ويفرض اختيارات لا تتماشى مع حضارتنا وتاريخنا.

تناول المخرج السوري ريمون بطرس في شهادته مسألة الهوية وعلاقتها بالعولمة وكيفية التصدي الى هذا التحدي الجديد بالمراهنة على الذاتية وعلى الحضارة والثقافة العربية.

وقد عرّج في حديثه عن الذاكرة وعن تجربته الخاصة في التعامل مع الذاكرة العربية والمحلية.

أما المخرج المصري محمد فاضل فقد ركز في شهادته على مفهوم العولمة باعتبارها استعمارا جديدا وخطرا كبيرا يهدد العرب عموما وعلى جميع المستويات.

ومن هنا كانت دعوته ملحّة إلى ضرورة تأكيد الذات واثبات الهوية عبر المحافظة على الأصالة وانتاج الصورة الحقيقية والفاعلة لحضارتنا.

"اننا كعرب نمتلك حضارة رائعة ولكننا لم نقدر على تبليغ صورتها وصداها مثلما ينبغي"

بهذا القول انطلق الاستاذ صلاح هاشم من سوريا في شهادته مبينا أن المعوقات التي تحول دوننا ودون الابداع والتميز ليست بالضرورة وافدة وأجنبية وإنما هي فينا وهي بالأساس معوقات التخلف والانغلاق على الذات والفقر، وبنظرة تفاؤلية ختم شهادته قائلا بأننا نرى في السينما العربية وعودا ممكنة لبناء الهوية والذاكرة.

II- الهوية والسينما العربية

انعقد المجلس الثقافي الثاني يوم الجمعة 23 جويلية 99 بحضور أغلب ضيوف الدورة من ممثلين ومخرجين ونقاد عرب وأجانب وبرئاسة الناقد السوري حسين ابراهيم وكانت تحت عنوان الهوية والسينما العربية وقد تضمنت أربع مداخلات وثلاث شهادات. أثار الاستاذ الناقد حميد عيدوني من المغرب من خلال مداخلته المعنونة "بالهوية والذاكرة والسينما المتخيلة" قضايا الغربة داخل الوطن. الغربة السياسية، الثقافية، الاجتماعية...

وقد طرح اشكالية الهوية والذاكرة انطلاقا من المعتقدات القديمة ومن بعض المقدسات التي يلح الباحث على وجوب مواجهتها وتجاوزها "فكم من الوقت أضعنا في البلاد العربية وكم سنضيّع إذا لم يقع الاعتراف بالأقليات في المجتمع وإذا لم نعالج قضية الغريب المهمش في بلده المقموع والمحروم من حريته وإنسانيته".

وضمن هذا السياق تحدث المحاضر عن قضايا الغرباء في بلدهم حسب تعبير الباحث المغربي عبد الكريم الخطيبي الذي طرح اشكالية الغربة داخل الوطن واعتبر مثل هذه الممارسات تسويقا لثقافتنا وحضارتنا وطمسا للذاكرة والهوية العربية وهو الامر الذي لا يعدو أن يكون ضربا من ضروب ادارة الظهر لعنصر ثراء ممكن داخل المجتمعات العربية الاسلامية.

والأدهى من هذا وذاك وعلى ضوء ما ابرزه حميد عيدوني فاننا كعرب لا نملك صورة عن أنفسنا.

فالغرب هم الذين ابتدعوا صورتنا كما يريدونها والمؤلم في الامر أننا نتتهي بالاعتقاد بأنها صورتنا.

بحث الاستاذ والناقد التونسي الهادي خليل في "تمظهرات الهوية والذاكرة في السينما التونسية" وهو العنوان الذي وضعه لمداخلته وفيها تناول بالدرس والتقييم مراحل بناء السينما التونسية التي بدأت مأسطرة في شكل هوليودي مع فيلم الفجر للعصامي عمر الخليفي وانتهت بنماذج مغرقة في الرداءة الفنية والجمالية وفي معالجة قضايا باهتة مثل الكسوة لكلثوم برناز أو غدوة نحرق لمحمد بن اسماعيل.

لقد انطلق الباحث من القول بأن "السينما عامة بدأت تحتضر كفن إذ أن ما يمكن أن تقوله مقارنة بما تقوله التلفزة

"ومن هنا اختار العودة بالسينما الى جذورها الأصلية أي السينما التسجيلية التي أرخت لأهم الاشكاليات والقضايا التي واجهها العالم وذلك لكي تستعيد ذاكرتها وتؤسس لهويتنا.

وبإيجاز عرج الهادي خليل على أبرز المحطات السينمائية العالمية وأكد أنه لا مجال للمقارنة بين السينما العربية والسينما الغربية لأن الفروق كبيرة وشاسعة سواء فكريا أو فنيا أو تقنيا...

وعلى إثرها انتقل الى سرد بعض تجارب السينما التونسية التي حاولت في فترة معينة أن تؤسس لذاكرة تونسية تعالج مشاكلها وتواجه قضاياها.

بداية السينما التونسية كانت مع عمر الخليفي وقد صاغ تجاربه من خلال نظرة اسطورية للمجاهد الاكبر والزعيم الواحد ومن ثمة اهتم في انتاجاته بتأريخ الفردانية واسطرتها.

وقد مثلت تجربة الخليفي السينمائية المرحلة الأولى من مراحل تمظهرات الذاكرة والهوية في السينما التونسية والتي وزعها المحاضر على أربع حقب زمنية امتدت الأولى من تاريخ انتاج فيلم الفجر لعمر الخليفي سنة 1966 إلى سنة 1975 تاريخ الطعن في مفهوم الفردانية من خلال فيلم سجنان لعبد اللطيف بن عمار حيث أبرز أن الحركة الوطنية ليست حركة بطل واحد، مقدس ومؤله وإنما هي مساهمة كل الفئات الاجتماعية وخاصة الطبقة الشغيلة المناضلة والمكافحة من أجل تحرير الوطن.

هذا إلى جانب ان هذه المرحلة السينمائية كانت كاشفة لخيبة وطنية كبرى بعد الاستقلا ل فالمجتمع يعاني من ويلات الحرب ومن البطالة ومن الفقر ومن العقد النفسية والجنسية وهو ما أبرزه رضا الباهي في العتبة الممنوعة. وعن فترة الثمانينات تحدث الهادي خليل بكثير من النشوة والافتخار اذ مثلت هذه الفترة انطلاقة جديدة في السينما التونسية مع النوري بوزيد سيما في شريط ريح السد الذي "تناول بجرأة وتميز جيل ما بعد الاستقلال وهو جيل منشرخ، تائه، مدمّر، مهزوم، مصاب بالخيبات والعقد".

كما جاء فيلم صفائح من ذهب للنوري بوزيد أيضا فاضحا للممارسات السياسية القاسية من تنكيل وتعذيب مؤكدا أنه لا أمل في التطور والتحرر في غياب الحرية والديمقراطية.

تميزت إذن أفلام النوري بوزيد في فترة الثمانينات بالتوغل والغوص في جروح المجتمع التونسي وفضح كلّ ما هوقبيح فينا. أما الحقبة الزمنية الأخيرة المنطلقة من التسعينات فقد أبرز الباحث أنها فترة "الرّداءة وغياب الصرامة والجودة الفنية وطغيان الاستسهال في تناول المواضيع والاشكاليات الجوهرية المتعلقة بالانسان التونسي والعربي"كما كان فيها إلمام بفرنسا وبالحضارة الغربية أكثر من الالمام والاهتمام بالحضارة العربية وبأصالة هويتنا وعمقها.

والاستثناء الوحيد الذي يورده الهادي خليل في اطار هذه الفترة هو فيلم صمت القصور لمفيدة التلاتلي.

أما ما بعد سنة 1994 فقد كانت التجارب السينمائية التونسية تجارب باهتة، رديئة فنيا وفكريا منطلقة من ذاكرة ملتفتة إلى الوراء عوض الالتفات إلى الامام فيها تهميش للذات والهوية العربية من خلال الوفاق الكلي والفردي مع الآخر الاجنبي.

"السينما والذاكرة العربية والعالمية" هو العنوان الذي وضعه الاستاذ والناقد السينمائي لسعد الجموسي لمداخلته وقد استهلها بقولة للينين وهي "شعب بدون ذاكرة هو شعب لا مناعة له".

ثم كانت الانطلاقة مع الافلام الهليودية الاولى والانتاجات السينمائية الضخمة منذ السينما الصامتة والتي بدأت تتحسس طريقها الى استحضار الذاكرة التراثية والمنطلقة من الميثيولوجيا الاغريقية واللاتينية. وهو يعتقد انها أفلام غير بريئة إذ "انها تؤسس منذ الحرب العالمية الأولى ومنذ أول فيلم كبير عنوانه "كبيريا" وهو فيلم صامت لبسنون حول قرطاج والسوفونيزم ومن بعده الافلام التوراتية في العشرينات، للاستعمار ولتهميش صورة العنصر العربي الفلسطيني أو البدوي "ومن هنا يخلص الجموسي إلى القول بأنه لا مناص من التفكير ومن التأكيد في أن هذه الموجة من الافلام تحمل أفكارا ايديولوجية تؤسس للاستعمار والوثوب على أرض فلسطين وعلى الانسان العربي".

اما الموجة الثانية من الافلام التي ذكرها الباحث فهي تلك التي"ستحضر ذاكرة الشوهة Le pocosle تقتيل اليهود على أيادي النازية وهي سعي إلى إشعارالغربي بعقدة الذنب، الغربي الألماني لأنه مذنب في حق اليهود والغربي عموما لأنه شارك في هذه الجريمة التاريخية".

ومثل هذه الانتاجات تستعطف بالتأكيد المتلقي بهذا الجرح التاريخي العظيم الذي تثبته بعض الوثائق وتفنده بعض الوثائق الأخرى ويكفي الالمام بما حدث لروجي قارودي من تنكيل اعلامي واعتقال فقط لأنه أبرز من وجهة نظر المؤرخ ان هناك تضخيما لخرافة الشوهة التي أصبحت اسطورة جديدة. لقد أراد لسعد الجموسي التركيز على أن استحضار الذاكرة

ليست مسألة بريئة "اذ عندما تصبح السينما آلة حرب بيد المستعمر لا بد لضحية الاستعمار أن يجهز نفسه بآلة الحرب المضادة".

وهنا بالذات سأل المحاضر "اين السلاح المضاد وأين الافلام التي ترد على جرائم اسرائيل بالصورة التي تنبه لما حدث ولما يحدث، فنحن لا ننتج ولا نوزع الكم الكافي من الافلام التي وان لم تتمكن من اقتحام قنوات الاعلام العالمي التي تصهينت فانها قادرة على ان تؤسس لاستحضار الذاكرة لدى الانسان العربي".

ان السينمائيين العرب ومن خلال ما ذكره الجموسي مدعون إلى الوعي بخطورة الوضع الاعلامي والسينمائي الجديد وبأن من واجبهم تعهد الذاكرة لا تعطيبها والعمل على انتاج أعمال ترتقي إلى ما هو أفضل وإلى ما من شأنه أن يضخم الصورة ويجعلها في مستوى مكانتها الأسطورية فالهدف بالأساس خدمة الاسطورة والرقي بها لا خدمة مصالح أخرى من خلال الاسطورة مثلما هو كائن في فيلم كوكب الشرق لمحمد فاضل وهنا يتساءل لسعد الجموسي "هل نحن بحاجة إلى استحضار أم كلثوم في الذاكرة الشعبية العربية والعالمية؟ أعتقد لا، إذ أن أم كلثوم أعظم من كل هذا وهي حاضرة دائما وأبدا في حياتنا كبارا أو صغارا لذلك فإني اعتبرها فلتة من فلتات الدهر".

وكما بدأ الجموسي مداخلته أنهاها ولكن هذه المرّة بقولة لغسان كنفاني "وهي ان الفن الذي ينظر اليه بعض الشباب الآن تحت أي شعار كان لا يقل خطورة عن السلاح الرديء".

تناول الصحفي فوزي سليمان من مصر في مداخلته المعنونة "بالذاكرة العربية الجماعية في السينما المصرية "ابرز العلامات المضيئة في السينما المصرية والتي ساهمت بشكل دسم في بناء بعد الذاكرة العربية.

وعرج على بعض الافلام المتألقة في تاريخ السينما المصرية مثل أفلام عاطف الطيب وشاهين خاصة تلك التي هي من تأليف الروائي نجيب محفوظ (كيوميات نائب في الارياف، السكرية...)لأنها تحمل في طياتها شيئا من الالتقاء والالتفاف حول القضايا العربية الكبرى.

وتحدث الباحث عن دور الفيلم التسجيلي في معالجة مشاكلنا وقضايانا وانتهى إلى القول بأن "الذاكرة والهوية في منتهى الالتقاء والتكامل وانه من العار علينا كعرب ان نكون مقصرين في الاهتمام بذاكرتنا والتأسيس لهويتنا".

طرح المخرج التونسي محمد دمق في شهادته مسألة الذاكرة والهوية انطلاقا من تجاربه الخاصة وهو يعتقد أن المواضيع مهما اختلفت والاشرطة مهما تنوعت فهي تخريفات وحكايا تنطلق بالأساس من ذاكرته الذاتية، من همومه ومن نظرته الخاصة للأشياء وأي عمل سينمائي أو تلفزي بكل تفاصيله يؤسس لذاكرة وطنية بالنسبة للأجيال القادمة وفي ختام شهادته أعرب محمد دمق على استيائه من طريقة تقديم الافلام الاشهارية إذ لا تعد بالمرّة الصورة الحقيقية لتقاليدنا وشخصياتنا...وهي لا تؤسس للهوية التونسية والعربية.

في إطارالرغبة الملحة في بناء سينما عربية فاعلة ومسؤولة تساءل المخرج التونسي محمود بن محمود في شهادته عن المعوقات الذاتية والخارجية وعن حرية الرأي والابداع وكيف أنها تحول دون النفاذ الى الفعل الابداعي المؤسس.

ابرز المخرج السوري عبد اللطيف عبد الحميد في شهادته اعتماده المكثف لذاكرته الشخصية في جل أعماله. وتحدث بإطناب عن كيفية استنباطه لموضوع فيلمه الجديد نسيم الروح وذلك من خلال ذاكرته الخاصة ومحيطه القريب.

III - رمية النرد: التلفزة والسينما والفوتوغرافيا: مقالات في الصورة.

إلتأم المجلس الثقافي الأخير يوم السبت 24 جويلية 1999 وخصص لتقديم الكتاب الجديد للأستاذ الهادي خليل والمعنون "برمية النرد: التلفزة والسينما والفوتوغرافيا: مقالات في الصورة".

كان اللقاء برئاسة الاستاذ منير الزراع مدير المهرجان واحتوى على تقديم الكتاب من قبل الاستاذ عبد الجليل بوقرة وكلمة المؤلف الهادي خليل "رمية النرد: التلفزةوالسينما والفوتوغرافيا بين الكتابة الفوتوغرافية والسيرة الذاتية" هو العنوان الذي اختاره بو قرة لمداخلته وفيها أشاد بجمالية صياغة المصنّف وبارتقاء لغته الى صنف الكتابة الابداعية وليس التقريرية والتي أي الكتابة تعنى بالأشياء من خلال تفكيكها للمعنى وهو الأمر الذي أدى بالمحاضرإلى نعت كتابة المؤلف بالكتابة الفوتوغرافية لما امتلك من قدرة الالمام بكل تفاصيل الصورة المصاحبة للنصوص إلى درجة نكاد نصل فيها إلى الاستغناء عن الصورة.

واللافت للنظر حسب عبد الجليل بوقرة في كتاب الهادي خليل هو ذلك "التماهي بين السيرة الذاتية والسيرة الثقافية حيث تنتفي التخوم بين الرؤية الذاتية والرؤية الايديولوجية للموقف السياسي والثقافي...وعلاقة الكاتب بالمحيط الداخلي والخارجي".

وفي قراءته لفصول الكتاب الثلاثة يقول الباحث بأن الفصل الأول والمعنون بـ" في الصورة التلفزية. الوثن المدنس" جاء مبرزا لفشل المثقفين التونسين في التعامل مع التلفزة باستثناء صالح القرمادي لأنه لم يلهث وراء الصورة وأحمد حرز الله لأنه انتج برنامجا يهتم بالثقافة الشعبية "في الصورة السينمائية التأصل والاجتثاث والاستيهام " هو عنوان الفصل الثاني من الكتاب وقد ركز فيه الكاتب من منظور عبد الجليل بوقرة على مسألة احتضار السينما كفن مع احتفائه بالسينما الافريقية التي حاولت ان تقدم صورة مغايرة للسائد في العالم الثالث رغم ضعف المادة. وشعوره (المؤلف) من ناحية أخرى بالاحباط فجأة الافلام التونسية الاخيرة.

وفي الفصل الثالث والاخير الذي اختار له الهادي خليل عنوان "في الصورة الفوتوغرافية، المرجع والدمغة والنفايات "عاد بنا إلى الصورة ليبين أنها ماضي الصورة ومستقبلها وكأن الصورة عادت إلى أهلها أي الفوتوغراف إذ أن " الفوتوغرام يمكن من نزع الصورة من سياقها السردي العام لتهتم بالتفاصيل الخاصة بها".

وقد ختم عبد الجليل بو قرّة تقديمه للكتاب بالقول "رغم الوفرة النسبية للنقاد السينمائيين على امتداد الخارطة الثقافية العربية، الجيدين منهم والمتطفلين فان أغلبهم ان لم نقل كلّهم أولوا اهتماما بكل شيء تقريبا باستثناء الصورة ولم يتعاملوا معها كعنصر مستقل بذاته، له القدرة على إغواء الباحث وإغرائه بكشف التفاصيل والتسلّل إلى أركان لا يتسنّى للعناصر الاخرى كالسيناريو والاخراج والموسيقى والتمثيل توفيرها لما للصورة من مساحة شاسعة تضمن الامساك باللحظة الزمنية المواتية أثناء تقاطع كل تلك العناصر دون فقد كيانها كمقبرة للعين".

ولعله يرى في هذا الميزة الأهم لكتاب الهادي خليل "رمية النرد : التلفزة والسينما والفوتوغرافيا مقالات في الصورة ".

"ان كلّ مؤلف لكتبه عبارة عن امتحان عسير بالنسبة الى نفسي، ادرج فيها همومي و ورؤايا وأسعى من خلاله إلى تجاوز بعض المعوقات التي أعيشها "من هنا كانت الانطلاقة مع كلمة الهادي خليل الذي تحدث بعناء وحميمية عن كتاباته وعن خجله من بعض الكتب التي انتجها إذ يقول عن كتاب العين الشغوف ورقات مرئية من التلفزيون التونسي "كنت نشرت منذ ثلاث سنوات كتابا عن التلفزة التونسية هذا المؤلف تمنيت بعد تسليمه المتسرع إلى الناشر أن لا يرى النور إطلاقا! إن رفضي الكلّي لهذا الكتيب مردّه ليس الاغلاط الكثيرة التي تخللت أغلب فصوله بل الجانب السطحي والصحفي الذي طغى على منحاها التحليلي".

ولئن اعترف بخجله من بعض كتبه فإنه يبرز فخره بمصنفه الجديد رمية النرد إذ يعتبره عملا عسيرا ودؤوبا دام أكثر من سنتين تمكن فيهما من الالمام بكل جوانب الكتاب الصياغية واللغوية والموضوعية وحتى النفسية باعتبارأن الهادي خليل يرى أن الكتاب ليس موضوعا فقط وإنما هو صورة وإخراج فني.

كما تحدث المؤلف عن علاقته بالأوساط الجامعية وبالحقل الثقافي التونسي وعن مدى إحساسه بالغربة داخلهما ولكنه رغم ذلك لا يتصوّر نفسه مكتفيا بالأكاديمية والتدريس لانه ببساطة يرى أن العمل الاكاديمي مقرون بالعمل الثقافي.

وانتهى الهادي خليل إلى تقديم ملامح عامة عن مؤلفه من خلال قراءة بعض المقتطفات من فصول الكتاب الثلاثة.

مكتبة الحياة الثقافية

تقديم :ع .م . ر

القص و التحوّل

صدر للدكتور بوشوشة بن جمعة كتاب بعنوان (القصّ والتحوّل) وقد كرّسه للحديث عن أدب المرحوم الكاتب المصري يحيى حقّي.

في تقديمه للكتاب يرى المؤلف ان القص (سواء اتخذ الشكل الشفوي أو المدون يشكل حالة متمكنة من الأفراد والمجتمعات ومن ثم يمكن أن ندرك جدل التفاعل القائم بين القص من جهة والمجتمع من جهة ثانية باعتبار تبادل التأثر والتأثير بينهما)

كما يرى أن (تجربة يحيى حقّي القصصية الثرية والمتميزة لم تلق ما هي جديرة به من اهتمام نقدي) ولذا وجد المؤلف في هذا الكتاب الرائد مادّة لبحثه حاول فيها أن يعطيه بعض حقه.

كما أنه برر عمله الأكاديمي هذا بقوله :(ان اختيار تجربة يحيى حقّي القصصية نموذجا دالا للبحث في خصائص العلاقة القائمة بين القص الأدبي والتحول الاجتماعي يعود بالأساس الى تضافر عدّة عوامل أسهمت مجتمعة في اقناعنا بمشروعية هذا العمل وجدواه)

ويرى أيضا ان تجربة يحيى حقي القصصية (تشكل علاقة تحوّل دال في مسار السرد القصصي في الادب العربي الحديث) مستندا برأي لحقي نفسه جاء فيه قوله (منذ اشتغلت بكتابة القصة القصيرة وأنا أحاول دائما العثور على أشكال فنّية جديدة).

يقع الكتاب في عشرة فصول وخاتمة وكل فصل توزع على عدّة أقسام ومن عناوين هذه الفصول نشير على سبيل المثال : يحيى حقي قصاصا ، في التعريف بأدب يحيى حقي القصصي ، قص التحول والمرجع ، في بنية المجتمع وأنا القص إضافة الى فصول أخرى .

نرى أن عنوان الكتاب جاء عاما (القص والتحول) وهو بحاجة الى عنوان شارح آخر يحدد الكاتب الذي تم تناول تجربته ، أو يضاف الى العنوان نفسه عبارة تخصص مثل (القصّ والتحول عند يحيى حقي).

والكتاب مهم فهو مراجعة نقدية واعية لكاتب كان معلما لجيل من الكتاب وقريبا منهم لا سيما عندما رأس تحرير مجلة (المجلة) القاهرية الشهرية التي كانت مخبرا مهما لتجربة أدباءالستينات .

يقع الكتاب في (176) صفحة من القطع الكبير والناشر دار الحوار - اللاذقية (سوريا) 1998

غزالة الصبا

من شعراء العراق المتميزين الشاعر كاظم الحجاج الذي بدأ النشر منذ أوائل السبعينات ، وقد أصدر من قبل ديوانين هما :أخيرا تحدث شهريار (بغداد -1973) وايقاعات بصرية (بغداد 1987)-بفارق أربع عشرة سنة بين الديوانين وهي مسافة كبيرة ؛ ثم هاهو يصدر عام 1999 ومن عمان هذه المرة ديوانه الثالث (غزالة الصبا) ونظل في قياس الزمن ونقول ان هذا جاء بعد احدى عشرة سنة من صدور ديوانه الثاني.

ولهل هذه المسافة الزمنية بين ديوان وآخر تعكس بشكل واضح معاناة المبدعين العراقيين مع النشر رغم أنهم حتى وفي أحرج اللحظات التي مرّ بها وطنهم لم يتوقفوا عن الكتابة بل نراهم يواصلونها بإصرار ويبعثون بكتاباتهم التي أصبحت لا تخلو منها جريدة أومجلة هنا أو هناك.

نجد كاظم الحجاج في ديوانه هذا معنيا الى حد كبير بإنجاز القصيدة القصيرة بل والقصيرة جدا حتى أنه يمكن أن نصفها بالقصيدة (اللمحة) وقد أبدع في هذا .

قـصـيدة عنـوانها (تجنيس) على سبيل المثال هذا نصـهـا الكامل :

(أجمل موت للسكرْ
في أقداح الشاي
ولهذا . .
ما أحلى ذوبان الشعراء !)

أو قصيدة (لولا) وهذا نصها الكامل :

(أجمل بيت فوق الارض
. . التفاح
لولا . .
أن الساكن . . دود!)

كما أنه لا ينعزل عن مناخات الحرب التي عـاشها فتقرأ له قصيدة «أمجاد» التي جاءت كالتالي :

(حتى بين رصاصات الجنود
رصاصة محظوظة :
تلك الرصاصة التي تخطئ أهدافها
ورصاصة تعيسة :
تلك التي ترتكب . .
أمجاد الحروب !)

وله أيضا "قـصـائد طويلة في الموضـوع نفسـه مـثل "سيناريو موت جنـدي في أرض أخرى "أو " لقـاء إذاعي مع العريف حطاب"

ما يمكن أن يقـال (خلاصة) ان هذا الديوان احـدى أجمل المحطات في تجـارب الشـعـراء السـاخنة سـواء كـانوا من العراقيين بشكل خاص أو العرب بشكل عام.

يقع الديوان في 96 صفحـة من القطع المتوسط والناشر دار الينابيع للنشر والتوزيع - عمان 1999 .

رمية النرد (مقالات في الصورة)

عـرف عن الناقد التـونسي الهـادي خليل تعدد اهـتمـامـاته وجـرأة طرحـه، لا يخاف آراءه بـل هناك من يخـافهـا لأنهـا تشرّح الأعمال بوضوح خال من أي مجاملة.

هو استاذ جـامعي يدرس الأدب واللغة الفرنسـية ورسالته في دكتوراه الدولة عنوانها (كتابة الغريب في أدب جان جينيه) وهو ناقد أدبي وهو أيضـا ناقد سينمائي له عـدد من المؤلفات المنشورة لـيس الكتاب الذي بين أيدينا (رمية النرد -مـقالات في الصـورة) آخرها اذ هو بصـدد إصدار كـتـاب آخر يتـعلق بتاريخ العين في الحضارة العربية الاسلامية وفنونها .

والكـتـاب جديد في نوعـه، عميـق في مادته هو خـلاصة تجـربة من المتـابعـة والمسـاهمـة ولذا تابع فـيـه (الصـورة) في مجالاتها المعروفة (التلفزة والسينما والفوتوغرافيا).

يكتب المؤلف مقدمة حميمية لكتابه هذا وصريحة الى أبعد حدّ حتّى تبدو وكـأنها اعتراف مستلّ من سيـرة ذاتية صارخة نقترح عليه أن يدونها .

فنراه يتحدث عن غـربته أينما حلّ فـيقول :(الغربة التي أشعـر بها في علاقـاتي ببعض الجامعيين والكتّاب والمثقفين هي بالأساس - حسب تقديري - غربة السيميائي الذي يهتم بكثير من الميادين ويـحشر نفسه في مواضيع مـختلفة الى حد أنه يظهـر في أعين الآخرين بشابة المتطفل والمتـسلل الذي لا حياء له ولا حدود لصفاته).

يقع الكتاب في ثلاثة أقسام هي :

1-في الصورةالتلفزية : الوثن المدنّس.

2- في الصـورة السـينمـائيـة: التـأصـيل والاجـتـثـاث والاستيهام.

3- في الصورة الفوتوغرافية :المرجع والدمغة والنفايات.

علمـا بأن كل قـسم من هذه الاقـسـام يتـوزع على عـدّة فصول معززة بمجموعة من الصور التي يعتبر بعضها نادرا.

والكتـاب علـى غـاية من الأهمـيـة نظـرا لجـرأة وطرافـة موضـوعـه ومـا يرد فـيـه مـن آراء وهو بحـاجـة الى قـراءة أوسع. لا بهذه العجالة المكثفة.

يقع الكتاب في 208 صفحة من القطع الكبير نشر خاص - طبع في مطبعة أوميغا بقصر السعيد تونس 1999, ونشير الى ان للباحث الدكـتـور الهادي خليل كتابـين صدرا قبل هذا الكتاب هما :

1-العين الشـغـوف -ورقات مرئية في التلفـزيون التونسي - منشورات دار سحر (تونس)1996,

2- العرب والحداثة السينمائية -منشورات دار الجنوب - تونس 1996اضافة الى مؤلفات أخرى باللغة الفرنسية.

للأصوات وجوه

نجوى محمد هاشم كاتبة قصة من السعودية، أصدرت من قبل مجموعة من القصص القصيرة تحت عنوان (السفر في ليل الأحـزان)- يراجع كـتـاب " رؤى وظلال " لكـاتب هذه السطور - منشورات (نقوش عربية) تونس 1994, فهناك قراءة لها - وتعد للنشر مجموعة أخرى معنونة بـ (تلويحة المد).

لكن الكاتبة نجوى محمد هاشم عرفت بمثابرتها في كتابة زاوية (شبه يومية) -كما جاء في التعريف -على غلاف عنوان كـتـابهـا الجديد (للأصوات وجـوه) في جـريدة(الرياض) السعودية المعروفة ومنذ سنوات وهذه الجريدة تصدر سلسلة من الكتب تحت عنوان (كتاب الرياض) صدر فيها أربعة وستون كتابا لحد الآن . يحـمل كتاب نجوى مـحمـد هاشم الرقم (64) وهي ليـست مخـصصـة للأدباء السـعوديين فـقط بل وجدنا مـساهمات لأدباء عـرب من كافة الأقطار العربية وبينهم من تـونس مـثـلا الدكـتـور عبـد السـلام المسـدي

(مساءلات في الأدب واللغة)1994.

في هذا الكتاب جمعت القاصة والكاتبة نجوى محمد هاشم مختارات مما كتبته في جريدة (الرياض) وعددها عشرون مقالة

نلاحظ ان لغة الكاتبة تتميز بشعرية جميلة بحيث يبدو نصّها رغم انه كتب كسرد - أقرب الى قصيدة النثر .

حتى عناوين كتاباتها أكثر انحيازا للشعر منه الى السرد مثل :حصار الحلم والجليد ، فيروز وظل الجلنار ، اخضرار الأحلام الصامتة ، ملامح لانسان يحاول أن يكون ، أبسط كفك في الهواء ، وجوه بصوت الرياح . . .إلخ.

بعض الكتّاب الواعدين كثيرا تأخذهم الصحافة ليدوروا في عجلتها -وهي عجلة لا تكف عن الدوران -ولينغمسوا في إغراء ضوئها اليومي.

لكن عليهم أن يوازنوا بين ما هو صحفيّ -يعبر ويمرّ بالنتيجة - وبين ما هو إبداعي، والكاتبة هي كاتبة قصّة قبل هذا وذاك ولذا ننتظر صدور مجموعتها الثانية التي أعلنت عنها .

وهذا لا يقلل من شأن كتابها الجميل هذا الذي يعطينا صورة عن كتابات المرأة العربية في السعودية والتي لا يكاد القارئ يكون على معرفة تامة بها.

يقع الكتاب في 194 صفحة في حجم ما بين المتوسط والكبير - سلسلة كتاب الرياض -منشورات مؤسسة اليمامة الصحفية (المملكة العربية السعودية) 1999,

الأبطال وملحمة الانهيار

الباحثة الجامعية التونسية نجوى الرياحي القسنطيني اهتمت بمدونة الروائي عبر الرحمان منيف، وقد أصدرت حديثا كتابا عنونته بـ(الأبطال وملحمة الانهيار -دراسة في روايات عبد الرحمان منيف).

كتب الناقد الدكتور منجي الشملي مقدمة قصيرة ومكثفة من صفحتين ونصف هي بمثابة مدخل لهذا الكتاب، وفي رأي الدكتور الشملي (ان عبد الرحمان منيف في هذه الروايات الثلاث التي درستها المؤلفة "من بين أعماله " قد كان سعيد الحظ لأنه كان موضوع فهم دقيق وعناية علمية مخصوصة .انها أتقنت تحليل مفهوم البطل ومفهوم الملحمة التي آلت بأبطالها الى الانهيار ، وأتقنت كذلك استنباط تمرّد الأبطال على القيم السائدة وخاصة منها طائفة من القيم السياسية الاجتماعية . . .الخ).

أما المؤلفة فقد كتبت هي الأخرى تقديما آخر لكتابها مما جاء فيه قولها :(وما نستخلصه هو أن الرواية العربية الحديثة لا تخلومن شخصية البطل وإن تغيرت صورته وبادت سلطته)

وتقول أيضا : (إن بطولة الرواية العربية الحديثة خلافها في الملاحم والقصص والرومانسي والتاريخي بطولة إشكالية تنبني أساسا على مقاومة الفرد للقوى الطاغية في صلب مجتمعه الى جانب مقاومته لذاته ومثل هذه البطولة الملتفعة بالسواد هي التي تجعل للرواية العربية الحديثة خصوصية في نظرنا، لذلك نعني في كتابنا هذا).

يقع الكتاب في ثلاثة فصول هي:

1 -حول الشخصية المحورية والصفات البطولية

2- حول الابطال وملحمة النضال

3- ملحمة الانهيار ووهمية الانتصار في روايات منيف

ولكل فصل من هذه الفصول أقسام مع هوامش، وصولا الى آخر مادّة في الكتاب التي جاءت تحت عنوان (على سبيل الخاتمة).

والكتاب دراسة متميزة لناقدة نأمل أن لا تظل ساكنة في " البرج الاكاديمي " لأنها مؤهلة جدا لأن تكون لها مساهمتها في اثراء المدونة النقدية للسرد العربي عامة والتونسية خاصة وبجدارة كبيرة.

وكتابها هذا دليل على أن لها مكانا عليها أن تشغله.

يقع الكتاب في 204 صفحة من القطع الكبير، ومن اصدارات مركز النشر الجامعي (تونس) 1999 .

حليب الثيران

يعتبر فاتح عبد السلام أحد أجمل الاصوات القصصية والروائية التي ظهرت في العراق في الثمانينات .

لقد اشتغل بدأب وصدق وهو على مبعدة من العاصمة وما يدور فيها، اذ أثر الاقامة والدراسة في مدينته الموصل حتى حصل على درجة دكتوراه فلسفة في الأدب الحديث والنقد الادبي .

أما الآن فهو يقوم بمهمة التدريس في إحدى الجامعات الليبية وله عدد من المؤلفات القصصية والروائية المطبوعة نذكر منها :

-آخر اللّيل . . أو النهار (قصص) 1982 (العراق)

-الشيخ نيوتن (قصص) 1986 (العراق)

- فحل التوت (قصص) 1993(الاردن)

- حي لذكريات الطيور (رواية)1987 (العراق)

- عندما يسخن ظهر الحوت (رواية)

في طبعتين :عراقية (1993) ،لبنانية (1998) ؛إذن نحن أمام كاتب منتج وبتأن كامل خال من الضجيج .

وآخر اصدارات فاتح عبد السلام مجموعة قصص بعنوان (حليب الثيران) تضم 11 قصة قصيرة منها :صهيل منفرد لشعرة بيضاء ، حيلة الأنف السنحاريبي ،صاحب بلدة غازونيا ، خيول نادر شاه .

ونلاحظ غرابة أسماء هذه القصص وهو ما نجده حتى في

عنوان المجموعة (حليب الشيران) مع العلم أنه ليس في القصص قصة تحمل هذا الاسم .

وبذا يكون العنوان مستمدّا من عالم هذه القصص العجائبي سواء في مناخات الموصل وريشة مجد نينوى وآشور بانيبال و تعدد الأديان والأقوام والطوائف أو مما عاشه وطنه من أحداث متلاحقة وساحقة .

ينتهي الكتاب بقصتين عنوانهما الموحد (قصتان طويلتان) ولكن القارئ يكتشف أنه وضع العنوان النقيض إذ أن هاتين القصتين أبعد ما تكونان عن الطول بل هما قصيرتان جدا ، احداهما صفحتان والأخرى صفحة وأربعة أسطر .

هذه المجموعة اضافة ذكية للمدونة السردية العراقية الحافلة بالاسماء والاجتهادات بل والتيارات .

تقع مجموعة حليب الشيران في 96 صفحة من القطع المتوسط ، منشورات الموسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) 1999 .

سلطة السينما
سلطة الرقابة

هذا كتاب مهم في موضوعه تناقش فيه مؤلفته الباحثة المصرية أمل عريان فؤاد مسألة السينما والرقابة حيث اعتبرت في عنوان كتابها أن السينما (سلطة) وكذلك الرقابة هي الأخرى (سلطة).

ان الرقيب يعتبر نفسه الحامي والمدافع ضد تجاوزات السينما .ولكن السينمائيين كما هم رجال الابداع في المجالات الأخرى يقاتلون من أجل توسيع رقعة الحرية لا تقليصها، يتكون الكتاب من سبعة فصول هي :

-1البواكير الأولى : المصادرة والحذف
2-يمنع من العرض مؤقتا
3-أفلام مشاغبة ضد الفساد السياسي
4- بين النكسة والانتصار السياسي
5- جرأة ما بعد الانتصار والانفتاح
6-الرقابة الدينية والشعبية
7-السينما تحت مجهر الرقيب

في المقدمة تري المؤلفة أن (قانون الرقابة يخضع جذريا للظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية والفكرية) ولذا فهو متغيّر .

في حدود السينما المصرية ترى ان (المشكلة ان السينما المصرية وعلى مرّ تاريخها بقيت أسيرة لمثلث الرعب الرقابي وهو السياسة والدين والجنس) .

وتشير الى التعديل الذي تم عام 1992 لقانون الرقابة رقم 430 لسنة 1955وتصل إلى نتيجة هي أن هناك (مواجهة) بين (سلطة الرقيب وسلطة الابداع . .سلطة الرّقيب التي تتمنّى القليل من الحرية وسلطة الفنان التي ستبقى ظامئة للحرية مهما منحت له) .

صدر الكتاب عن منشورات وكالة الصحافة العربية (القاهرة)سلسلة (نوافذ) عام 1999 ويقع في 240 صفحة من القطع المتوسط .

سيرة الهباء

جديد الشاعر التونسي فتحي النصري مجموعة شعرية بعنوان (سيرة الهباء) هي الثالثة له بعد (قالت اليابسة)دار أمية، تونس 1994, (أصوات المنزل)الدار الاطلسية - تونس 1996 .

يهدي الشاعر ديوانه الجديد الى ابنه البكر (فرات) والى (الفرات) النهر الخالد في تاريخ الحضارات .

ويقع الديوان في جزءين هما :
-سيرة الهباء
-قصائد أخرى

قصائد الشاعر حديثة وان اغترفت من قديم اللغة مفردات أراد بها اثراء نصه وتوسيع دائرة لغته .

ويمكن القول إن قصائد الديوان تساؤلات من قلب المحنة التي يمر بها عالمنا وما تحصل فيه من أحداث متسارعة تجلب الحيرة أحيانا والخوف أحيانا أخرى .

تبدو القصائد أكثر ميلا للانغلاق منها الى الوضوح القابل للتفسير الواحد وهذا في صالح الشاعر حيث ينفتح نصه على أكثر من تأويل وقراءة .

قصيدته (الغزلان) مثلا يختتمها بالمقطع التالي :

(تتباعد الغزلان
والرؤيا التي جمحت قليلا خلفتْ
زغب الحنين إلى هنيهة عودها الابديِّ
تلك هنيهة تستل روحي كلما حاولتها
حتى لأقفل عائدا
ولقد رضيت من الغنيمة بالايابْ)

يقع الكتاب في 64 صفحة من القطع المتوسط -نشر خاص - طبع الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، عام 1999 .

اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الإشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا الأنموذج وملأه بغاية الدقة والوضوح ثم ارساله الى عنوان المجلة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم

--✂--

اشتراك

الاسم واللقب: ....

العنوان: ....

الترقيم البريدي: .... **الهاتف**: ....

الفاكس: ....

عدد نسخ الإشتراك: .... (اشتراك سنوي لعشرة اعداد: 20,000د «عشرون دينارا تونسيا أو ما يعادلها»)

يتم ارسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلة بالبريد رقم: 99-474 - اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية)

عنوان المجلة: اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية) 105 شارع الحرية- تونس 1002
الهاتف : 646 890 - الفاكس : 639 792